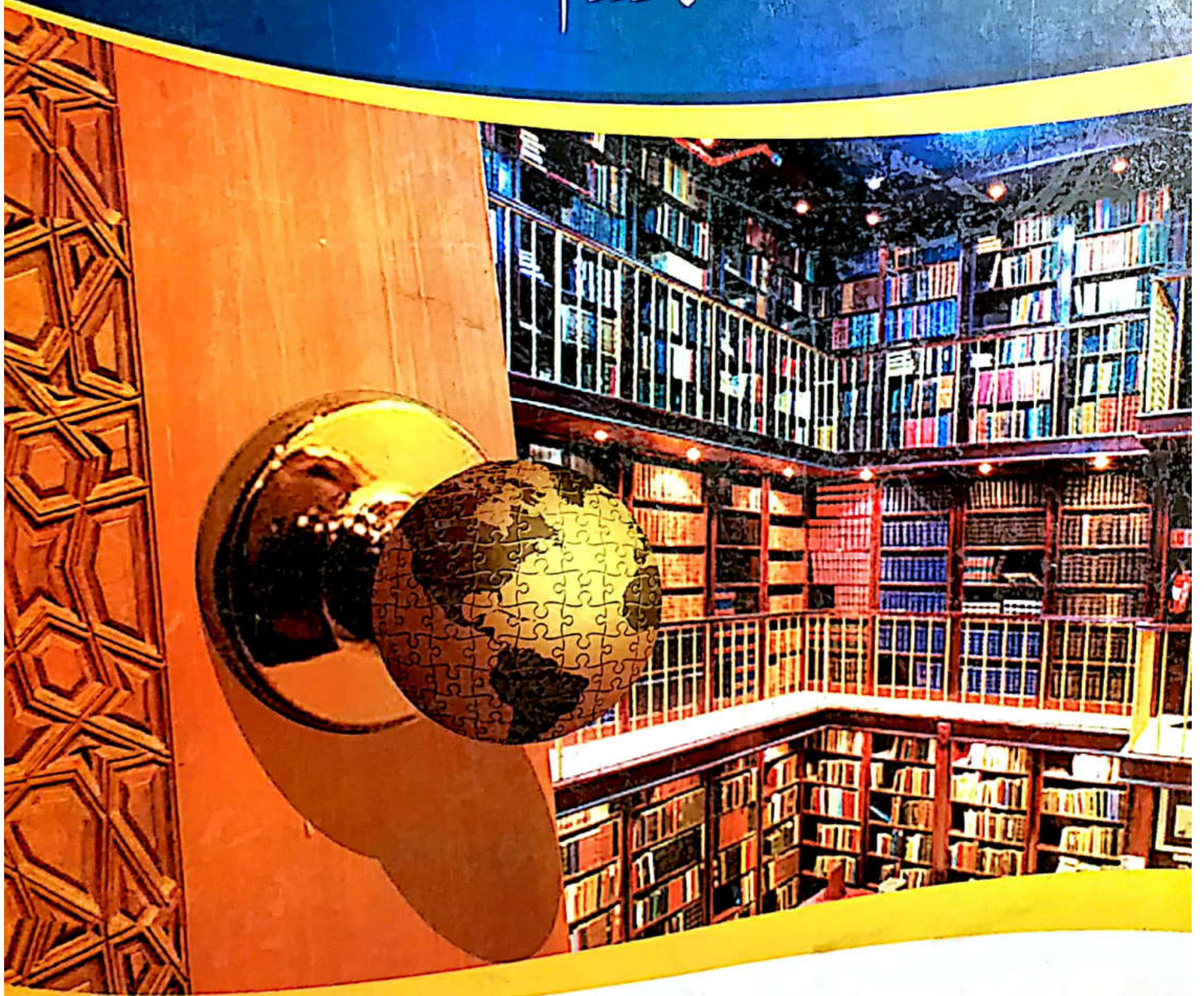
صحیفہ مجلس شرعی

جلد دوم



ترتیب

محققِ مسائلِ جدیدہ مفتی نظام الدین رضوی

دار النعمان
DAR-UL-NOMAN

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تفصیلات

نام کتاب	:	صحیفۂ مجلس شرعی (جلد دوم)
ترتیب	:	محمد نظام الدین رضوی مصباحی
صفحات	:	520
پروف ریڈنگ	:	مولانا ساجد علی مصباحی، مولانا عرفان عالم مصباحی مولانا شاہد رضا مصباحی
ناشر	:	دار النعمان
طبع اول	:	جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ/مئی ۲۰۰۹ء مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور
طبع ثانی	:	رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ/ستمبر ۲۰۰۹ء
قیمت	:	....

دار النعمان کراچی پاکستان

اجمالی فہرست



تفصیلی فہرست

ابتدائیہ

خطبات

فیصلے

پہلا باب : مشترکہ سرمایہ کمپنی

ارباب مقالات وآرا وفتاوی

ارباب تنقیحات

دوسرا باب : دوامی اجارہ

اصحاب مقالات و آرا و فتاوی

ارباب تنقیحات

تیسرا باب : علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

اصحاب مقالات وآرا وفتاوی

ارباب تنقیحات (بار اول)

ارباب تنقیحات (بار دوم)

چوتھا باب : اعضا کی پیوند کاری

اصحاب مقالات وآرا وفتاوی

تنقیحات (باراول-و-باردوم)



ابتدائیہ

کلمات طیبات

سرپرست مجلس شرعی حضرت عزیز ملت دام ظلہ العالی

باسمہ تعالیٰ وبکرم حبیبہ الاعلیٰ

مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور کا شہرۂ آفاق شعبہ ہے، اس کا بنیادی مقصد جدید فقہی مسائل کا اجتماعی حل اور نئے فارغین کی فقہی تربیت ہے، اس شعبے کا قیام ۱۴۱۳ھ/ ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا، مجلس شرعی کے پہلے سرپرست ونگراں شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ تھے۔ ان کی حیات میں کئی کامیاب فقہی سیمینار ہوئے، ہمیں یقین ہے کہ ان کا روحانی فیضان آج بھی جاری ہے۔ مجلس شرعی کے اب تک سولہ فقہی سیمینار ہو چکے ہیں، سیمینار میں ہماری کوشش ہوتی ہے کہ زیادہ سے زیادہ تعداد میں ملک بھر سے نامور علما اور مفتیان کرام شریک ہوں، بفضلہ تعالیٰ ہم اپنے اس نشانے میں بڑی حد تک کامیاب ہیں۔ سیمینار میں مقالات کی تلخیص پیش کی جاتی ہے۔ تنقیح طلب امور پر اہل علم بحثیں کرتے ہیں پھر اتفاق رائے سے جو کچھ طے ہوتا ہے اسے فیصلے کے طور پر نوٹ کر لیا جاتا ہے۔ سیمینار کے فیصلے اور دیگر اہم تفصیلات ماہنامہ اشرفیہ میں سال بہ سال شائع کر دی جاتی ہیں۔

مقالات کی ترتیب واشاعت یقیناً بڑا محنت طلب کام ہے، مقالات کی پہلی جلد کئی سال پہلے منظر عام پر آ گئی تھی، اب یہ دوسری جلد ''صحیفہ مجلس شرعی'' کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ باقی مقالات کی تلخیص وترتیب کا کام بھی جاری ہے۔

پیش نظر صحیفہ میں حسب ذیل چار عنوانات پر مقالات اور متفقہ فیصلے شامل ہیں:

(۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی (شرکت وسرمایہ کاری)　　(۲) دوامی اجارہ (پگڑی کے مسائل)

(۳) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال　　(۴) اعضا کی پیوندکاری

سیمینار کے نظم ونسق اور مقالات کی ترتیب واشاعت میں سراج الفقہا حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کا بنیادی کردار ہے، بڑی محنت اور سلیقہ مندی سے انھوں نے مقالات کو مرتب کیا ہے۔ مفتی صاحب موصوف جامعہ اشرفیہ کے صدر شعبۂ افتا اور مجلس شرعی کے ناظم ہیں، مولیٰ تعالیٰ انھیں صحت وسلامتی اور اسی عزم وحوصلے کے ساتھ تادیر سلامت رکھے، اسی کے ساتھ میں مجلس شرعی کے اراکین، مقالہ نگار حضرات اور سیمیناروں میں شریک ہونے والے علما اور مفتیان کرام کا بھی شکر گزار ہوں۔ اللہ تعالیٰ علماے اہل سنت کو اپنے حفظ وامان میں رکھے اور انھیں دین متین کی مخلصانہ خدمت کی توفیق عطا فرمائے۔ رب قدیر مجلس شرعی اور الجامعۃ الاشرفیہ کے معاونین ومخلصین کو دارین کی سعادتوں سے سرفراز فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ الصلاۃ والتسلیم۔ ہمیں امید ہے کہ یہ صحیفہ انشاء اللہ اہل علم وافتا کے درمیان قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

فقط دعا جو ودعا گو

عبد الحفیظ عفی عنہ

۴ر جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ/ ۳۰ر اپریل ۲۰۰۹ء

مجلس شرعی اور مسائل جدیدہ

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرہ (۱۲۷۲ھ — ۱۳۴۰ھ) کی ذات علوم وفنون کا ایسا مخزن تھی جس سے ہر فن کے شناوروں کی رہ نمائی اور دست گیری ہوئی، لیکن انھوں نے اصلاح عقائد اور اصلاح اعمال کو اپنے اشہب قلم کی خاص جولان گاہ بنایا۔ اسی لیے ہمیں عقائد وفقہ کے ابواب میں ان کے رشحات قلم کا عظیم ذخیرہ ملتا ہے۔

ان کی بارگاہ میں بہت سے نو پیدا مسائل بھی پیش کیے گئے اور انھوں نے اپنی خداداد فقاہت وبصیرت سے انھیں اس قدر مفصّل اور مدلّل طور پر حل کیا کہ دیکھنے والے ماہرین حیران وششدر رہ گئے۔ یہاں بطور نمونہ درج ذیل رسائل کا تذکرہ کافی سمجھتا ہوں:

① كفل الفقيه الفاهم في أحكام قرطاس الدراهم- ۱۳۲۴ھ

پہلے سونے چاندی کے سکّے اور کسی دھات کے پیسے چلتے تھے۔ جب کرنسی نوٹ معرض وجود میں آیا تو علماے مکہ مکرمہ نے اس سے متعلق کئی اہم سوالات مرتب کیے اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی خدمت میں پیش کیے۔ جواب میں مکہ مکرمہ کے اندر ہی اعلیٰ حضرت نے یہ رسالہ تصنیف کیا جس نے نوٹ سے متعلق تمام گوشوں کا بصیرت افروز حل پیش کر دیا۔

② الأحلى من السُّكّر لطلبة سُكّر رُوسَر- ۱۳۰۳ھ

روسرل کی شکر صاف کرنے میں جاندار کی ہڈیوں کا استعمال ہوتا تھا۔ اس کے باعث اس شکر کی طہارت و نجاست اور حلت وحرمت سے متعلق سوال ہوا۔ جواب تو مختصر ہے لیکن اس جواب کی تمہید وتحقیق میں جو مقدمات سپرد قلم ہوئے ہیں وہ بڑے مفصل، جامع اور حقائق افروز ہیں جن کی روشنی میں فقہا بے شمار دوسرے مسائل کا حل تلاش کر سکتے ہیں۔

③ المُنى و الدُّرَر لمَنْ عَمَدَ منى آدر- ۱۳۱۱ھ

ڈاک کے ذریعہ روپے بھیجنے کے لیے جب ''منی آڈر'' کا سلسلہ جاری ہوا تو شرعی نقطۂ نگاہ سے اس کی حقیقت اور حکم کے بارے میں کئی سوالات رونما ہوئے۔ بعض ابناے زمانہ ان کے جواب میں بڑی بڑی عجیب عجیب باتیں لکھ گئے۔ لیکن اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا یہ رسالہ منی آڈر سے متعلق تمام گوشوں کا احاطہ کرتے ہوئے سب کا ایسا حکم واضح کرتا ہے جس کے سامنے آج موافق ومخالف سب کی گردنیں خم ہیں۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے بعد بھی نئے مسائل پیدا ہوتے رہے اور ان کے خوانِ علم سے فیض یافتہ فقہا ان کا شافی حل پیش کرتے رہے اور امت مسلمہ ان کے جوابات سے فیض یاب ہوتی رہی۔ اس سلسلے میں صدر الشریعہ علامہ امجد علی

اعظمی رضوی (۱۲۹۶ھ ـــ ۱۳۶۷ھ) اور مفتی اعظم علامہ شاہ مصطفیٰ رضا قادری بریلوی (۱۳۱۰ھ ـــ ۱۴۰۲ھ) رحمهما الله رحمةً واسعة کے نام خاص طور سے پیش کیے جا سکتے ہیں۔

لیکن بیسویں صدی عیسوی کے اواخر تک معیشت، تجارت، صنعت و حرفت، طبّ و جراحت حتی کہ عبادت وغیرہ سے متعلق بھی نئے مسائل کی اس قدر کثرت ہو گئی کہ علماے عصر کے لیے سب کو سمیٹنا اور ہر ایک کا تشفی بخش حل پیش کرنا دشوار ہو گیا خصوصاً انفرادی طور پر کسی مفتی کا ان سب سے عہدہ برآ ہونا بڑا سنگین مسئلہ بلکہ لاینحل عقدہ بن گیا۔

جب حکومت کے ساتھ تجارت، معیشت، صنعت، طبابت وغیرہ میدانوں میں مسلمانوں کا غلبہ تھا تو اہل اسلام بالعموم کسی پیش قدمی سے پہلے شرعاً اس کے جواز و عدم جواز پر بھی غور کر لیتے۔ اور عموماً اپنا قدم جواز ہی کی راہ میں اٹھاتے۔ اور اگر کسی نے کوئی غلط اقدام کیا تو علماے عصر کی بروقت تنبیہ سے اس کا خاتمہ یا بڑی حد تک اس کی روک تھام ہو جاتی۔

لیکن جب ان سب میدانوں میں یہود و نصاریٰ کا غلبہ ہوا تو وہ جائز و ناجائز کی پروا کیے بغیر بے شمار نئی نئی اسکیمیں اور نئی نئی صورتیں نکالنے اور دنیا بھر میں انھیں عام کرنے پر کمر بستہ ہو گئے ـــ ان کے سامنے صرف نفع عاجل کا حصول ہے۔ شریعت سے انھیں کوئی سروکار نہیں۔ مسلم حکومتوں میں بھی شریعت کی گرفت ڈھیلی ہو چکی ہے۔ ساتھ ہی بلند ہمتی، صحیح منصوبہ بندی اور جائز کے ذریعہ ناجائز سے دلیرانہ مقابلے کا بھی فقدان ہے۔ اس لیے شرور و مفاسد کا دائرہ روز افزوں ہے۔ اور حق کی آواز نہایت مدّھم اور کمزور۔

لیکن خدا کا شکر ہے کہ ان حالات میں بھی بہت سے مسلمان جائز و ناجائز اور حلال و حرام کی تفریق کر کے جائز و حلال ہی کو اپنانے کا حوصلہ رکھتے ہیں مگر ان کے پاس شریعت کا علم نہیں، اس لیے کشمکش و پیچ میں مبتلا رہتے ہیں۔

اب شرعی و دینی رہ نماؤں کا یہ فریضہ ہوتا ہے کہ نئی نئی صورتوں کا ماہرانہ جائزہ لیں اور ان سے متعلق شرعی احکام واضح کر کے پریشاں حال امت کی دست گیری فرمائیں۔

اسی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے جامعہ اشرفیہ کے سربراہ اعلیٰ، عزیز ملت حضرت مولانا شاہ عبد الحفیظ صاحب دام ظلہ نے جامعہ کے صدر شعبۂ افتا شارح بخاری حضرت مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ کو اس طرف متوجہ کیا اور کئی بار کی گفت و شنید اور تحریک و اصرار کے بعد علماے اشرفیہ کی ایک نشست میں ۲۳؍ جمادی الآخرہ ۱۴۱۳ھ مطابق ۱۹؍ دسمبر ۱۹۹۲ء کو مجلس شرعی کا قیام عمل میں آیا۔

حضرت شارح بخاری اس راہ کی مشکلات سے بخوبی آشنا تھے، اس لیے پیش قدمی میں انھیں سخت تامل تھا اور بعد کے تجربات نے تو سب پر واضح کر دیا کہ کیسی کیسی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن خدا کا شکر ہے کہ کام جاری ہے اور اہل اخلاص و عزیمت کی مساعی جمیلہ بار آور ہو رہی ہیں۔

سراج الفقہا حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبۂ افتا، جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے جب سے اس کی

نظامت کی ذمہ داری سنبھالی ہے جامعہ کے بجٹ پر سیمیناروں کے مصارف کا بار بھی کم ہی آتا ہے۔ان کی یا حضرت سربراہ اعلیٰ کی مخلصانہ گزارش پر ضرور کچھ ارباب خیر اخراجات کا بار الگ سے اٹھانے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں بلکہ بعض علم دوست اور کشادہ دل حضرات از خود اس کی پیش کش بھی کرتے ہیں۔

خود مقالات لکھنے، دیگر مقالات کی بحثوں کا جائزہ لینے اور حل کی راہیں تلاش کرنے میں بھی حضرت مفتی نظام الدین صاحب کا ابتدا ہی سے کلیدی رول رہا ہے ـــ مذاکرات کی نظامت بڑی اہم ہوتی ہے۔سب کو گفتگو کا موقع دینا، سب کی باتیں سننا، ''خیال خاطر احباب'' پر کاربند رہنا، بحثوں کو نتیجہ خیز راہ پر لانا بڑے نازک مراحل ہیں۔مگر مفتی صاحب سب کو بڑے فرحت بخش اور دل چسپ انداز میں سر کر لے جاتے ہیں اور مذاکرات خوش گوار ماحول میں جاری رہتے اور اختتام پذیر ہوتے ہیں۔ان مبارک کاوشوں اور کامیابیوں پر ہم مفتی صاحب کو مجلس شرعی اور جامعہ اشرفیہ بلکہ پوری جماعت کی طرف سے مبارک باد پیش کرتے ہیں اور ربّ کریم وقدیر کی بارگاہ میں دعا کرتے ہیں کہ مولا تعالیٰ انھیں ہمیشہ استقامت، صحت وعافیت اور قوت وتوانائی سے ہم کنار رکھے اور ہم سب کو دین وملت کے لیے نفع بخش اور اہم خدمات انجام دینے کی توفیق مرحمت فرمائے۔جامعہ کے ارکان ومدرسین، فارغین، متعلمین اور جملہ وابستگان اہل سنت وجماعت خیر کی راہوں میں اپنی اپنی وسعت اور مقدور کے مطابق سرگرم عمل رہیں اور ان کی کوششیں دنیا وآخرت میں بارآور اور مقبول ہوں۔ وما ذلك عليه بعزيز۔

برادر گرامی مولانا یٰس اختر مصباحی صاحب کی ایک روایت بار بار یاد آتی ہے، وہ بیان کرتے ہیں کہ:

> ''پرانے مدرسے میں ایک بار ہم دو تین احباب حافظ ملت کی بارگاہ میں حاضر تھے۔عرض کرنے لگے: حضرت! یہ کام ہونا چاہیے، وہ کام ہونا چاہیے، اِس میدان میں پیش قدمی کی ضرورت ہے، فلاں جانب توجہ بہت ضروری ہے ـــ حضرت سر جھکائے خاموشی سے ہم لوگوں کی باتیں سنتے رہے۔آخر میں سر اٹھایا اور فرمایا: **ہاں!! یہ بھی ہوگا، وہ بھی ہوگا، سب کام ہوگا، اور ان شاء اللّٰہ تعالیٰ یہیں سے ہوگا** ـــ اس زوردار جواب پر ہم لوگ سنّاٹے میں آ گئے۔اور تھوڑی دیر بعد خاموشی سے واپس چلے آئے۔''

اس گفتگو پر چونتیس سال سے زیادہ کا عرصہ گزر چکا ہے لیکن ہم نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں تو حافظ ملت قدس سرہ کا فرمان روز بروز عملی شکل میں نمودار ہوتا جا رہا ہے۔جامعہ اشرفیہ اور فرزندان اشرفیہ کے ذریعہ ملک وبیرون ملک مختلف میدانوں میں جلیل القدر خدمات بروے کار آتی جا رہی ہیں۔جبین اہل سنت۔شرمندہ نہیں۔تابندہ وفرخندہ ہو رہی ہے اور اہل سنت کے مخلص عمائد وعوام جامعہ اشرفیہ کو ہر چہار جانب سے خراج تحسین اور تحفۂ اعتماد واعتبار پیش کر رہے ہیں۔ درحقیقت یہ سب اسی مردِ حق آگاہ کا فیضان اور اسی ''ابو الفیض'' کی دعاے سحرگاہی و نالۂ نیم شبی کی جلوہ باریاں

ہیں۔ذلك فضل اللّٰه یوتیه من یشاء، واللّٰه ذو الفضل العظیم.

مجلس شرعی کے اغراض ومقاصد میں سیمیناروں کے مقالات، ابحاث اور فیصلوں کی اشاعت بھی شامل ہے۔ پہلے سیمینار کے دو موضوعات [الکحل آمیز دوا، اور انشورنس] کے مقالات تو شائع ہو گئے۔ بعد کے سیمیناروں کی بحثوں کو کیسٹوں سے قلم بند کرنا بڑا دشوار ہوا اور تعویق در تعویق ہوتی گئی، یہاں تک کہ مزید سیمیناروں کے ساتھ خود مقالات ہی کا حجم بہت زیادہ ہو گیا۔ ہمتیں جواب دینے لگیں لیکن:

مشکلے نیست کہ آساں نہ شود ❖ مرد باید کہ ہراساں نہ شود

طے یہ ہوا کہ مقالات کو پانچ پانچ سو صفحات کی جلدوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ نظر ثانی کر کے قابل حذف چیزوں کو حذف کر دیا جائے تا کہ ضخامت کچھ کم ہو سکے اور قارئین بھی تشویش سے بچ سکیں۔ میری مصروفیات اور حال زار پر رحم کرتے ہوئے ارکان نے یہ سب کام ناظم مجلس کے ذمہ رکھا اور حسب ضرورت تعاون کا بھی وعدہ کیا۔ کمپوزنگ دو سال قبل شروع ہو گئی مگر یومیہ معمولات و مشاغل میں کبھی کمی تو ہوتی نہیں، کسی طرح ایک پروف ریڈنگ کے بعد مفتی صاحب نے تھوڑا تھوڑا وقت نکالا اور بڑی حد تک نظر ثانی و ترتیب مکمل کر دی اور اب امروز وفردا میں کاپیاں پریس کے حوالے ہونے والی ہیں۔

مولا تعالیٰ اس مجموعے کو بہتر و مفید بنائے اور بقیہ جلدیں بھی جلد منظر عام پر لانے کی توفیق بخشے اور سب کو قبول عام وخاص سے سرفراز فرمائے۔ اٰمین یا ربَّ العالمین بجاہ حبیبك سید المرسلین علیه و علیهم و علی آله و صحبه أفضل الصلوات والتسلیم.

آخر میں جامعہ اشرفیہ کے معزز ارکان، اساتذہ اور دیگر اسٹاف، خصوصاً مجلس شرعی کے ارکان، مجلس کے سیمیناروں میں شرکت فرمانے والے علمائے کرام، مجلس کے حوصلہ افزا معاونین اور کسی بھی جہت سے مجلس کی عزت افزائی کرنے والے مخلصین کی خدمات میں دل کی گہرائیوں سے ہدیۂ امتنان وتشکر پیش ہے کیوں کہ مجلس کی فرحت افزا بہاروں میں کم وبیش سبھی کا حصہ ہے۔ رب تعالیٰ سب کو استقامت، عافیت اور دارین کی سعادتوں سے مالا مال فرمائے۔

محمد احمد مصباحی
صدر مجلس شرعی وصدر المدرسین
الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

۵/ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ
یکم مئی ۲۰۰۹ء قبل نماز جمعہ

شرعی بورڈ - اور - مجلس شرعی

تشکیل اور سرگرمیاں

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

امام اہل سنت، مجدد دین وملت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فقہی مسائل واحکام کی تنقیح وتحقیق کی جو شمع، جد وجہد اور اخلاص وللّٰہیت کے روغن سے روشن کی تھی وہ آج بھی روشن وفروزاں ہے جس کا نظارہ ''مصباح العلوم'' کے بام ودر سے ہر صاحب نظر کر سکتا ہے۔

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان ایک عبقری فقیہ تھے اور فتاوی رضویہ آپ کا بے مثال فقہی کارنامہ ہے جس کی عظمت کا سکہ ہر طرف جما ہوا ہے، آپ کے مبسوط فتوی کفل الفقیہ الفاھم کی گونج آج بھی اکناف عالم میں سنی جاتی ہے۔ اس طرح تنہا امام احمد رضا علیہ الرحمہ کی فقہی تحقیقی خدمات سے ایک عالم فیض یاب ہو رہا ہے، مگر نت نئے مسائل روز بروز پیدا ہوتے رہے اور آج بھی پیدا ہو رہے ہیں جن کے احکام کی تحقیق بعد کے علما کی ذمہ داری ہے، یہ ذمہ داری امام موصوف کے فیض یافتہ تلامذہ وخلفا نے اچھی طرح پوری کی اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی جانشینی و خوشہ چینی کا حق ادا کیا۔ پھر حالات نے کروٹ لی اور پندرہویں صدی ہجری کے اوائل تک آپ کے تلامذہ جو صف اول کے علما واکابر اہل سنت سے تھے اللہ کو پیارے ہو گئے تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ فقہ کی دنیا میں سناٹا چھا جائے گا، اور نئی پود نو پیدا مسائل کے چیلنج قبول کرنے کی ہمت نہ کر سکے گی۔ ایسے وقت میں جامعہ اشرفیہ نے پہلے ''شرعی بورڈ'' پھر ''مجلس شرعی'' کی تشکیل کا اعلان کر کے نوجوان نسل میں توانائی کی روح پھونک دی اور ان کو پورے عزم وحوصلہ کے ساتھ میدان عمل میں اتار دیا۔

کل ہند شرعی بورڈ: جدید مسائل کے حل کے لیے ۳؍ ذی قعدہ ۱۴۰۵ھ مطابق ۲۲؍ جولائی ۱۹۸۵ء کو ''کل ہند شرعی بورڈ'' کا قیام عمل میں آیا جو تیس ارکان پر مشتمل تھا۔ ابتداءً بحث کے لیے دو موضوعات منتخب ہوئے تھے رویت ہلال اور لاؤڈ اسپیکر پر نماز۔ سوال نامہ رئیس القلم حضرت علامہ ارشد القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے مرتب فرمایا تھا جسے اپنے مکتوب کے ساتھ انھوں نے علمائے کرام کی خدمات میں ارسال کیا تھا اور بیرون ملک کے علما سے حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صدر المدرسین مدرسہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ نے رابطہ کیا۔ تفصیل کے لیے ہم یہاں حضرت رئیس القلم علیہ الرحمہ کا مکتوب گرامی مع اسمائے ارکان، انھیں کے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔

''رویت ہلال اور نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال کے سوال پر پورے ملک میں مسلمانان اہل سنت کو جن

مشکلات اور افتراق و انتشار کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے آپ اس سے ناواقف نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ کئی مسجدیں اور عیدگاہیں ہمارے قبضے سے صرف اس لیے نکل گئیں کہ ہمارے ائمہ ریڈیو کے اعلان پر عید کی نماز پڑھانے کے لیے تیار نہیں ہوئے اور نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال سے انھوں نے انکار کر دیا۔

وقت کے انہی اہم سوالات پر غور کرنے کے لیے ۳؍ذی قعدہ ۱۴۰۵ھ مطابق ۲۲؍جولائی ۱۹۸۵ء کو الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور میں مشاہیر علماے اہل سنت کی ایک مجلس شوریٰ زیر صدارت قائم مقام مفتی اعظم ہند حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری منعقد ہوئی۔ جس میں مذکورہ بالا مسائل کو شرعی اصولوں کی روشنی میں حل کرنے کے لیے ۳۰؍مفتیان کرام پر مشتمل ایک شرعی بورڈ کی تشکیل عمل میں لائی گئی۔ استفتا کے لیے بورڈ کے ارکان اور ملک و بیرون ملک کے مفتیوں کے ساتھ رابطہ قائم کرنے کی ذمہ داری کاتب الحروف ارشد القادری کو اور عرب ملکوں کے ساتھ رابطہ قائم کرنے کی ذمہ داری مولانا محمد احمد مصباحی کو سونپی گئی۔

یہ بھی طے پایا کہ ۱۵؍صفر المظفر مطابق ۳۰؍اکتوبر کو بورڈ کی پہلی میٹنگ بنارس میں رکھی جائے اور اس میں سارے فتاوے سامنے رکھ کر کوئی متفقہ فیصلہ کیا جائے۔ قرارداد کے مطابق اس خط کے ہمراہ ایک استفتا اور بورڈ کے ارکان کی فہرست حاضر کر رہا ہوں۔ ازراہ کرم ۳۰؍ستمبر ۱۹۸۵ء تک استفتا کا جواب ارسال فرمادیں تاکہ ۳۰؍اکتوبر کی میٹنگ میں پیش کرنے کے لیے ہم اس کا خلاصہ مرتب کر سکیں دو مہینے کی طویل مدت میں فقہ حنفی کے ذخائر اور اعلیٰ حضرت کے فتاوے کو کھنگال کر استفتا کا ایسا جواب مرحمت فرمائیں کہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں آسانی ہو۔ خدا کے لیے ایسا ہرگز نہ کریں کہ جواب ہی سے ہمیں محروم کر دیں۔ والسلام

آپ کا مخلص

ارشد القادری کنوینر شرعی بورڈ

اسمائے گرامی مفتیان کرام اہل سنت ارکان شرعی بورڈ: (۱) جانشین حضور مفتی اعظم حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری (۲) شارح بخاری حضرت علامہ مفتی شریف الحق صاحب صدر مفتی الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور (۳) بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبد المنان صاحب شیخ الحدیث شمس العلوم گھوسی ضلع اعظم گڑھ (۴) محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب قادری شیخ الحدیث اشرفیہ مبارک پور۔ (۵) شیخ الاسلام حضرت علامہ سید شاہ محمد مدنی میاں صاحب مدنی مینشن اپوزٹ پریس کالج احمد آباد (۶) حضرت مولانا مفتی اشفاق حسین صاحب نعیمی مفتی راجستھان دار العلوم اسحاقیہ جودھپور (۷) حضرت مولانا فضل کریم صاحب قاضی ادارہ شرعیہ بہار، سلطان گنج، پٹنہ (۸) حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب مرکزی دار الافتا ۸۲ سوداگران، بریلی شریف (۹) حضرت مولانا مفتی محمد عارف صاحب رضوی جامعہ منظر اسلام سوداگران، بریلی شریف (۱۰) حضرت مولانا مفتی محمد ایوب

صاحب جامعہ نعیمیہ دیوان بازار مرادآباد (۱۱) شمس العلما حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب شیخ الحدیث فیض العلوم جمشید پور (۱۲) حضرت مولانا مفتی غلام محمد خاں صاحب رضوی مہتمم دارالعلوم امجدیہ، ناگپور (۱۳) حضرت مولانا مفتی جلال الدین صاحب امجدی دارالعلوم فیض الرسول براؤں شریف بستی (۱۴) حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب نائب مفتی الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور (۱۵) حضرت مولانا مفتی محمد اعظم صاحب مدرسہ مظہر اسلام مسجد بی بی جی بہاری پور، بریلی (۱۶) حضرت مولانا مفتی عبید الرحمٰن صاحب درگاہ شریف چمنی بازار، پورنیہ (۱۷) حضرت مولانا خواجہ مظفر حسین صاحب دارالعلوم غریب نواز مرزا غالب روڈ، الٰہ آباد (۱۸) حضرت مولانا مفتی عاشق الرحمٰن صاحب جامعہ حبیبیہ دریا گنج الٰہ آباد (۱۹) حضرت مولانا مفتی محمد محبوب صاحب اشرفی انجمن معین الاسلام پرانی بستی شہر بستی (۲۰) حضرت مولانا خادم رسول صاحب جامعہ حمیدیہ رضویہ مدن پورہ، بنارس وارانسی (۲۱) حضرت مولانا سید حامد میاں صاحب مہتمم دارالعلوم محمدیہ باولا مسجد، ولائل روڈ بمبئی (۲۲) حضرت مولانا مفتی عبدالجلیل صاحب جامع اشرف کچھوچھہ شریف (۲۳) حضرت مولانا مفتی مطیع الرحمٰن صاحب مدرسہ حنفیہ کھگڑا کشن گنج (۲۴) حضرت مولانا اعجاز احمد صاحب دارالعلوم تدریس الاسلام بسڈیلہ چائی کلاں بستی (۲۵) حضرت مولانا سید اصغر امام صاحب جامعہ فاروقیہ ریوڑی تالاب بنارس (۲۶) حضرت مولانا محمد احمد صاحب مصباحی مدرسہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ ضلع اعظم گڑھ (۲۷) حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب دارالعلوم شاہ عالم احمد آباد (۲۸) حضرت مولانا مفتی رجب علی صاحب رضوی مدرسہ عزیز العلوم نانپارہ ضلع بہرائچ (۲۹) حضرت مولانا مفتی محمد یامین صاحب جامعہ حمیدیہ رضویہ بنارس مدنپورہ وارانسی (۳۰) حضرت مولانا مفتی محمد میاں صاحب دہلوی مسجد شیخان باڑہ ہندوراؤ، دہلی۔

ارشد القادری، کنوینر شرعی بورڈ

۲۷؍جولائی ۱۹۸۵ء

(ماہنامہ اشرفیہ، شمارہ جولائی، اگست ۸۵ء)

کل پندرہ مقالات و فتاوی بورڈ کو موصول ہوئے اور بحث و تمحیص کے لیے مختلف اوقات میں چار نشستیں ہوئیں۔ بلفظ دیگر چار فقہی سیمینار ہوئے۔

پہلی نشست : ۱۵؍صفر ۱۴۰۶ھ مطابق ۳۰؍اکتوبر ۱۹۸۵ء بمقام جامعہ حمیدیہ بنارس

دوسری نشست : ۳،۴؍ذوقعدہ ۱۴۰۶ھ مطابق ۱۱،۱۲؍جولائی ۱۹۸۶ء بمقام جامعہ اشرفیہ مبارک پور

تیسری نشست : ۲۶،۲۷،۲۸،۲۹؍جمادی الاولیٰ ۱۴۰۷ھ مطابق ۲۷،۲۸،۲۹،۳۰؍جنوری ۱۹۸۷ء بمقام جامعہ اشرفیہ مبارک پور

چوتھی نشست : اوائل ذوقعدہ ۱۴۰۷ھ بمقام جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بحثیں بہت ہوئیں مگر کسی بھی مسئلے پر تمام علماے کرام کا اتفاق نہ ہو سکا۔ اس لیے **نتیجۂ بحث** کے عنوان سے خلاصۂ بحث کو نوٹ کر لیا گیا جو ایک نفیس تحقیق ہے۔

زیادہ تر ارکان نے ان نشستوں میں شرکت نہ فرمائی اور قلمی تعاون بھی حوصلہ افزا نہ تھا، اس لیے یہ سپیدۂ سحر ایک بار پھر ابر آلود ہو گیا، معتمد کل ہند شرعی بورڈ و نائب مفتی اعظم ہند حضرت مولانا مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ایک رپورٹ سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

''حسب اعلان ۱۱/۱۲؍ جولائی ۱۹۸۶ء مطابق ۳/۴؍ ذوقعدہ ۱۴۰۶ھ شرعی بورڈ کی میٹنگ حضرت صدر الشریعہ قدس سرہ کے عرس مبارک کے بعد الجامعۃ الاشرفیہ میں ہوئی جس میں مندرجہ ذیل علماے کرام نے شرکت فرمائی۔

(۱) علامہ ارشد القادری صاحب (۲) مفتی عبد المنان صاحب (۳) علامہ ضیاء المصطفی صاحب (۴) مفتی جلال الدین صاحب (۵) مولانا محمد محبوب اشرفی صاحب (۶) مولانا اعجاز احمد صاحب (۷) مولانا خواجہ مظفر حسین صاحب (۸) مولانا محمد احمد صاحب مصباحی (۹) مولانا عبید الرحمٰن صاحب (۱۰) مولانا مجیب اشرف صاحب (۱۱) مولانا نظام الدین صاحب (۱۲) مولانا مطیع الرحمٰن صاحب مضطر۔

شرعی بورڈ کے تیس ممبران میں سب کو مدعو کیا گیا مگر شرکا کی تعداد اوپر مذکور ہے جو بہت ہی حوصلہ شکن ہے۔ مدعو حضرات میں سے مولانا قاضی عبد الرحیم صاحب، مولانا محمد عارف صاحب نے معذرت تحریر فرما دی، بقیہ حضرات نے دعوت نامے کا جواب دینا بھی گوارا نہیں فرمایا۔

اس صورت حال میں ہم شرکا کے بے حد ممنون ہیں کہ اس سرد مہری کے دور میں انھوں نے سفر کی صعوبتیں برداشت کیں۔ اپنا قیمتی وقت دیا اور اپنی رائے عالی سے نوازا۔'' (ماہ نامہ اشرفیہ شمارہ اگست ۱۹۸۶ء ص ۳۰)

اس کے بعد ہمارے مذاکرۂ علمیہ کی دنیا میں تقریباً سات سال تک سناٹا چھایا رہا اور اجتماعی طور پر مسائل کے حل کے لیے کہیں سے کوئی پیش رفت نہ ہوئی، آخر کار پھر یہ کام وہیں سے شروع ہوا جہاں پر سب کی نگاہیں لگی ہوئی تھیں یعنی منارۂ علم و دانش جامعہ اشرفیہ، مبارک پور۔ اس کے لیے پہلے شرعی بورڈ کی ناکامی کے اسباب کا جائزہ لیا گیا، پھر وہ خطوط متعین کیے گئے جن پر چل کر فقہی مذاکرات کو کامیابی سے ہم کنار کیا جا سکتا تھا مگر اس کے لیے عظیم سرمایہ کی ضرورت تھی، بھلا ہو حضرت عزیز ملت دام ظلہ العالی کا کہ انھوں نے بڑی فراخ دلی کے ساتھ نہ صرف یہ کہ عظیم سرمایہ کی فراہمی کا بار اپنے ذمہ لیا بلکہ مجلس شوریٰ میں ایک تجویز کے ذریعہ اسے منظور کرا کے اسے جامعہ اشرفیہ کے ایک شعبہ کی حیثیت دے دی اور اس کے لیے ایک بجٹ بھی منظور ہو گیا۔ یہ وقت کا انتہائی ضروری، بہت ہی مفید اور دانش مندانہ قدم تھا، اس کے لیے حضرت عزیز ملت پھر ہماری مجلس شوریٰ، پوری جماعت کی طرف سے لائق ستائش ہیں،

فجزاهم الله تعالی خیر الجزاء۔

مجلس شرعی کا قیام: پھر اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے حضرت عزیز ملت نے علماے اشرفیہ کی ایک نشست منعقد کی، اور آخر کار ۲۳ر جمادی الآخرہ ۱۴۱۳ھ مطابق ۱۹ر دسمبر ۱۹۹۲ء بروز شنبہ کو مجلس شرعی کا قیام عمل میں آ گیا حسب ذیل علماے کرام اس کے ارکان منتخب ہوئے:

(۱) عزیز ملت حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب قبلہ دامت برکاتہم القدسیہ	سرپرست
(۲) نائب مفتی اعظم ہند حضرت مولانا مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ	سرپرست
(۳) محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب قبلہ قادری دام ظلہ العالی	صدر مجلس
(۴) حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب قبلہ استاد دار العلوم اشرفیہ	رکن
(۵) محمد نظام الدین رضوی استاذ و مفتی دار العلوم اشرفیہ	رکن
(۶) جناب مولانا محمد معراج القادری صاحب استاذ و مفتی دار العلوم اشرفیہ	رکن
(۷) جناب مولانا محمد نسیم صاحب شعبۂ دار الافتا دار العلوم اشرفیہ	رکن
(۸) جناب مولانا محمد آل مصطفیٰ صاحب استاذ دار العلوم امجدیہ گھوسی	رکن

مجلس شرعی کے اغراض و مقاصد یہ تھے:

(۱) سراج الامہ، امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ والرضوان اور آپ کے اصحاب کی "سنت تدوین فقہ" کا احیا اور جدید تقاضوں کے مطابق فقہی احکام کی جامع کتابوں کی تالیف (۲) نو پید مسائل کا شرعی حل تلاش کرنا اور اس کے لیے مجلس مذاکرہ کا انعقاد (۳) نوجوان علما کی فقہی تربیت، تاکہ مستقبل قریب میں بالغ نظر فقہا کا گروہ تیار ہو سکے (۴) مجلس کے تحت تالیف شدہ کتب و رسائل، حل شدہ مسائل، منتخب مقالات و مباحث اور اس کے کاموں سے متعلق مفید معلومات کی اشاعت۔

الحمد للہ مجلس اپنے مقاصد میں کامیاب ہے خاص کر تیسرے مقصد میں اس کی کامیابی کا نظارہ کسی بھی سیمینار کی بحثوں میں کیا جا سکتا ہے، دوسرے مقصد میں اس کی کامیابی کی دلیل سولہ فقہی سیمینار اور چالیس فیصل شدہ مسائل ہیں۔

۞ ۱۲ر اگست ۱۹۹۷ء کو مجلس عاملہ کے ارکان میں درج ذیل حضرات کا اضافہ ہوا۔

۱- جناب مولانا عبد الحق رضوی صاحب	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
۲- جناب مولانا بدر عالم صاحب	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
۳- جناب مولانا صدر الوریٰ صاحب	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
۴- جناب مولانا ارشاد احمد رضوی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

۞ ۱۸ر رجب ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۹ر نومبر ۱۹۹۷ء بدھ کی صبح مجلس شرعی کے ارکان کی ایک نشست ہوئی جس

میں ایک تجویز کے تحت طے ہوا کہ احسن العلما علیہ الرحمہ کے صاحبزادے حضرت سید شاہ محمد امین میاں صاحب سجادہ نشین خانقاہ برکاتیہ مارہرہ مطہرہ، ضلع ایٹہ، یوپی کو بھی مجلس شرعی کا رکن منتخب کیا گیا اور ان کی رکنیت کی توثیق کی گئی۔

ارکان مجلس کا انتخاب جدید: ۲؍محرم ۱۴۲۵ھ مطابق ۲۳؍فروری ۲۰۰۴ء دوشنبہ کو بعد مغرب علمائے اشرفیہ کی ایک نشست حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب دام ظلہ العالی کی صدارت میں منعقد ہوئی جس میں مجلس شرعی کی سرگرمی کو بروے کار لانے پر غور ہوا۔

حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب نے فرمایا کہ بعض جگہیں خالی ہوگئی ہیں اور بعض حضرات دلچسپی نہیں لے رہے ہیں اس لیے ایک کمیٹی از سر نو بنانے کی ضرورت ہے، اس تجویز کے تحت مجلس کے ارکان کا انتخاب جدید ہوا جو حسب ذیل ہے۔

(۱) امین ملت حضرت سید شاہ محمد امین میاں برکاتی دام ظلہ العالی .... سرپرست مجلس شرعی
(۲) حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب .... سرپرست مجلس شرعی
(۳) حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب .... صدر مجلس شرعی
(۴) محمد نظام الدین رضوی .... ناظم مجلس شرعی
(۵) حضرت مولانا نصیر الدین صاحب عزیزی .... رکن مجلس شرعی
(۶) مولانا عبد الحق رضوی .... رکن مجلس شرعی
(۷) مولانا شمس الہدیٰ .... رکن مجلس شرعی
(۸) مولانا مبارک حسین مصباحی .... رکن مجلس شرعی
(۹) مولانا بدر عالم .... رکن مجلس شرعی
(۱۰) مولانا صدر الوریٰ .... رکن مجلس شرعی
(۱۱) مولانا محمد نسیم .... رکن مجلس شرعی
(۱۲) مولانا آل مصطفیٰ .... رکن مجلس شرعی
(۱۳) مولانا نفیس احمد .... رکن مجلس شرعی

۱۹؍تا ۲۲؍رجب ۱۴۱۵ھ مطابق ۲۳؍تا ۲۶؍دسمبر ۱۹۹۴ء جمعہ تا دوشنبہ دوسرا فقہی سیمینار منعقد ہوا۔ پھر ایک عرصہ تک یہ سلسلہ موقوف رہا اور تقریباً تین سال بعد ۱۱؍۱۲؍۱۳؍جمادی الاولیٰ مطابق ۱۴؍۱۵؍۱۶؍ستمبر ۱۹۹۷ء اتوار، پیر، منگل کو تیسرا سیمینار منعقد ہوا، حضرت شارح بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تجویز پر تیسرے سیمینار سے پہلے کسی وقت حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی نائب صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ مبارک پور کا ناظم مجلس شرعی کی حیثیت سے انتخاب عمل میں آیا جو جہد مسلسل اور عمل پیہم کے خوگر اور اخلاص کے ساتھ دین کا کام کرنے والے باذوق عالم دین ہیں،

پھر کیا تھا فقہی سیمیناروں کا ایک زریں سلسلہ قائم ہوگیا، جیسے مجلس شرعی میں کسی نے نئی روح پھونک دی ہو، صرف ڈھائی سال کے عرصے میں سات سیمینار ہوئے۔ تیسرا سیمینار جمادی الاولیٰ ۱۴۱۸ھ میں ہوا تھا اور نواں سیمینار ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ میں۔ مولانا موصوف نے خود بھی کافی محنت کی اور مقالہ نگاروں سے بھی خوب محنت کرائی یعنی حقیقی مفہوم میں عرق ریزی ہوئی۔ میں عصر اور مغرب کے درمیان کوئی تحریری کام نہیں کرتا لیکن اچھی طرح یاد ہے کہ عرف وتعامل کے عنوان پر مقالہ کی تکمیل اسی وقت ''بین العصر والمغرب'' ہوئی تھی۔ خوب بحثیں ہوئیں اور سوائے ''مسئلہ ہائر پرچیز'' کے تمام مسائل کے فیصلوں کی تجاویز بھی باتفاق رائے نوٹ ہوگئیں مگر فیصل بورڈ کا دستخط نہ ہونے کی وجہ سے ان کی اشاعت نہ ہوسکی اور دستخط کے انتظار میں ایک بار پھر سیمینار کی کاروائی موقوف ہوگئی، یہ وقفہ ساڑھے چار سال کا تھا، یہ وقفہ ابھی اور طویل ہوتا کہ اسی دوران گل گلزار برکاتیت حضرت سید امین میاں صاحب قبلہ دامت برکاتہم القدسیہ سجادہ نشین خانقاہ عالیہ برکاتیہ مارہرہ مطہرہ ضلع ایٹہ کو مجلس شرعی کی یاد آگئی، آپ نے فرمایا کہ فقہی سیمیناروں کا انعقاد وقت کی اہم ترین ضرورت ہے، اس لیے یہ سلسلہ جاری کیا جائے، تعمیل حکم میں پھر یہ مبارک سلسلہ شروع ہوگیا اور الحمد للہ پانچ سال کے دوران مزید سات فقہی سیمینار اور منعقد ہو چکے ہیں۔

یہ ساتوں سیمینار راقم الحروف کے زیر نظامت ہوئے، واقعہ یہ ہوا کہ مجلس برکات کی نظامت اور جامعہ اشرفیہ کے عہدۂ صدارت کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے بعد حضرت مصباحی صاحب کی مصروفیات میں غیر معمولی اضافہ ہوگیا، اس لیے ان کی جگہ ناظم مجلس کی حیثیت سے میرا انتخاب ہوا، میں حضرت مصباحی صاحب کی طرح جہد مسلسل وسعی پیہم کا قائل نہیں، کیوں کہ میں نے کچھ اوقات سیاحت کے لیے بھی فارغ کر رکھے ہیں، اس لیے اندیشہ تھا کہ اب سیمیناروں میں پہلی جیسی حرارتِ شوق باقی نہ رہ سکے گی مگر تجربہ شاہد ہے کہ اس میں کچھ بھی کمی نہ آئی جس کا سبب یہ ہوا کہ ہمارے جملہ رفقاے کار بہت باذوق ملے، خود حضرت مصباحی صاحب کی دلچسپیوں میں بھی کوئی کمی نہ آئی، اور اب پیش قدمی سے کوئی چیز مانع بھی نہ تھی اس لیے نتائج کے اعتبار سے یہ سیمینار بہت بارآور ثابت ہوئے۔

دسویں فقہی سیمینار میں پہلے سیمینار سے لے کر نویں سیمینار تک کے فیصلوں کی تمام متعلق تجاویز باتفاق رائے منظور کی گئیں، پھر دسویں فقہی سیمینار میں بھی فیصلے ہوئے جو ماہ نامہ اشرفیہ کے خصوصی شمارہ ستمبر ۲۰۰۴ء میں دیگر ضروری تفصیلات کے ساتھ شائع ہوئے۔ اسے پھلتا پھولتا دیکھ کر ارباب خیر کے دل بھی کشادہ ہوئے اور انھوں نے پیش کش کر کے ان سیمیناروں کے اخراجات کی ذمہ داریاں قبول فرمائیں۔ اب الحمد للہ یہ کارواں مالیات کی فکروں سے آزاد ہو کر تحقیقات کے سفر میں تیزی کے ساتھ پیش رفت کر رہا ہے اور اب حال یہ ہے کہ مسائل ختم ہو رہے ہیں مگر کارواں کسی زمان ومکان کو اپنی منزل بنانے کے لیے تیار نہیں بقول ڈاکٹر شکیل اعظمی:

ع روکے سے نہ رک پائے گا کبھی، یہ سیل رواں اشرفیہ کا

مگر ارادہ ہے کہ اب کچھ دیر دم لینے کا موقع فراہم کر دیا جائے، الا یہ کہ حوادث ونوازل کا کوئی سوتا ابل پڑے۔

فیصلہ نویسی: فیصلے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کے الفاظ مختصر مگر جامع ہوں، ساتھ ہی واضح بھی ہوں اور لکھنے والا مسئلے کے تمام گوشوں پر گہری نظر بھی رکھتا ہو، اس حیثیت سے یہ کام بہت ہی اہم ہے، اس کے لیے مجلس نے کبھی کسی کو نامزد نہیں کیا، مگر یہ بھی اتفاق ہے کہ قرعۂ فال سوائے مصباحی صاحب کے کبھی کسی اور کے نام نہیں نکلا، چند فیصلوں یا کسی فیصلے کی چند دفعات کو چھوڑ کر فیصلہ نویسی کا کام ہمیشہ حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب دام ظلہ العالی نے کیا ہے جو طبعاً بھی کم گو اور مختصر نویس ہیں مگر فقہیات پر اچھی نظر رکھتے ہیں اور مندوبین کی بحثوں کو بہت غور سے سن کر مسئلے کے ضروری گوشوں کو محفوظ رکھتے ہیں۔

فیصلوں کی فہرست: مجلس شرعی کو قائم ہوئے سولہ سال پورے ہو چکے ہیں اور الحمد للہ اس کے زیر اہتمام اب تک سولہ عظیم فقہی سیمینار بھی منعقد ہو چکے ہیں جن میں چالیس اہم مسائل کے فقہی فیصلے ہوئے، ہم ان شاء اللہ العزیز جلد ہی یہ فیصلے شائع کر دیں گے۔ فی الحال ہم صرف ان کی فہرست پیش کرتے ہیں:

(۱) الکحل آمیز دواؤں کا استعمال
(۲) بیمۂ زندگی
(۳) بیمۂ اموال

یہ فیصلے زیر نظر صحیفۂ مجلس شرعی جلد اول میں شائع ہو چکے ہیں۔

(۴) مشترکہ سرمایہ کمپنی، شرکت وسرمایہ کاری
(۵) دوامی اجارہ (پگڑی کے مسائل)
(۶) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال
(۷) اعضا کی پیوند کاری

یہ فیصلے زیر نظر صحیفۂ مجلس شرعی جلد دوم میں شائع ہو رہے ہیں۔

(۸) چیک کی خرید وفروخت
(۹) دیون اور ان کے منافع پر زکاۃ
(۱۰) اسباب ستہ وعموم بلوی کی تنقیح
(۱۱) دیہات میں جمعہ اور جمعہ کے ساتھ ظہر با جماعت کی ادائگی
(۱۲) تالاب اور باغات کا ٹھیکہ
(۱۳) ہائر پرچیز کی شرعی حیثیت
(۱۴) غیر مسلم ممالک میں جمعہ وعیدین
(۱۵) چھت سے سعی وطواف
(۱۶) بیمہ وغیرہ میں ورثہ کی نامزدگی کی شرعی حیثیت
(۱۷) فلیٹوں کی خرید وفروخت کے جدید طریقے
(۱۸) فقدان زوج کی مختلف صورتوں کے احکام
(۱۹) فسخ نکاح بوجہ تعسر نفقہ
(۲۰) مصنوعی سیارہ کے ذریعہ ہلال نو کی رویت معتبر یا غیر معتبر؟
(۲۱) قضاۃ اور ان کے حدود وولایت
(۲۲) تقلید غیر کب جائز، کب نا جائز؟
(۲۳) مسائل حج

(۲۴) دنیا کی حکومتیں اوران کی شرعی حیثیت
(۲۵) روزے کے دنوں میں کان اور آنکھ میں دواڈالنے کا حکم
(۲۶) بیت المال کے نام پر تحصیل زکاۃ
(۲۷) مسلم کالج واسکول کے لیے تحصیل زکاۃ
(۲۸) کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت
(۲۹) تحصیل صدقات پر کمیشن کی تنقیح
(۳۰) طویل المیعاد قرض اوراس کے احکام
(۳۱) طبیب کے لیے اسلام اور تقوی کی شرط
(۳۲) مساجد میں مدارس کا قیام
(۳۳) نیٹ ورک مارکیٹنگ اوراس کی شرعی حیثیت
(۳۴) میوچول فنڈ کی شرعی حیثیت
(۳۵) پرافٹ پلس کی شرعی حیثیت
(۳۶) درآمد برآمد ہونے والے گوشت کا حکم
(۳۷) جدید مسعی میں سعی کا حکم
(۳۸) غیر رسم عربی میں قرآن حکیم کی کتابت
(۳۹) فلیٹوں کی حیثیت زکاۃ کے نقطۂ نظر سے
(۴۰) طویلے کے دودھ اور جانوروں کا مسئلہ

اخیر کے تینوں عنوانات پر مقالات اوران کا خلاصہ قلم بند ہو چکا ہے۔ وقت کی کمی کی وجہ سے سولہویں سیمینار میں ان پر مباحثہ وفیصلہ نہ ہوسکا۔ انشاء اللہ الرحمٰن اگلے سیمینار میں تکمیل ہو جائے گی۔

ہدیہ تشکر (الف): اس صحیفہ کی کمپوزنگ مولانا **محمد ناصر حسین مصباحی** استاذ جامعہ اشرفیہ نے کی ہے اور کمپوزنگ کی تصحیح

(۱) مولانا **ساجد علی مصباحی** — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲) مولانا **محمد عرفان عالم مصباحی** — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۳) مولانا **شاہد رضا مصباحی** — ریسرچ اسکالر جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

نے کی ہے۔ اور آخری خواندگی اور ترتیب کا کام راقم الحروف نے کیا ہے۔

محب محترم جناب مولانا **محمد عرفان عالم مصباحی** استاذ جامعہ اشرفیہ انتظامی امور میں قدم قدم پر میرے ساتھ رہے ہیں، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ میرے دست وبازو کی حیثیت سے میرے حصہ کے انتظامی امور وہی انجام دیتے رہے ہیں، اس لیے ہم ان کا اور درج بالا احباب کا تہِ دل سے شکریہ ادا کرتے ہیں، اور اپنے رفقاے کار درج ذیل حضرات کا بھی شکریہ ادا کرتے ہیں جنھوں نے اس سفر میں اپنے تعاون سے نوازا ہے۔

(۱) جناب مولانا **مبارک حسین مصباحی** — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۲) جناب مولانا **نفیس احمد مصباحی** — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۳) جناب مولانا **صدر الوری مصباحی** — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۴) جناب مولانا **مفتی بدر عالم مصباحی** — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(۵) جناب مولانا مفتی محمد نسیم صاحب — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
(۶) جناب مولانا مفتی زاہد علی سلامی صاحب — استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(ب): ساتھ ہی ہم شکر گزار ہیں محب محترم عالی جناب الحاج **محمد سلیم رضوی** صاحب دام مجدہم کناڈا اور محب مکرم حضرت مولانا **عبدالحق رضوی** صاحب دام مجدہم استاذ جلیل جامعہ اشرفیہ، مبارک پور اور **خالد ٹور ممبئی** کے مالک جناب الحاج **محمد یوسف** صاحب کے کہ اول الذکر کے تعاون سے یہ صحیفہ زیور طباعت واشاعت سے آراستہ ہوا اور اخیر کے دونوں حضرات کے تعاون سے کمپوزنگ کے انتظامات ہوئے خداے پاک ان حضرات کو دارین میں بہتر جزا مرحمت فرمائے اور ان کے کسب میں برکات کثیرہ وافرہ عطا فرمائے اور ہر گام پر شاد کام رکھے۔ آمین بجاہ حبیبك النبي الأمين عليه و على آله أفضل الصلاة والتسليم۔

محمد نظام الدین رضوی
ناظم مجلس شرعی وصدر شعبۂ افتا
الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

۵/ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ
یکم مئی ۲۰۰۹ء قبل نماز جمعہ

خطبات

نواں فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۲/ تا ۱۵/ ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ مطابق ۱۸/ تا ۲۱/ فروری ۲۰۰۰ء جمعہ تا دوشنبہ

خطبۂ استقبالیہ

از: عزیز ملت حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب دام ظلہ، سرپرست مجلس شرعی و سربراہ اعلیٰ الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم حامدًا و مصلّیا

محترم علماے کرام ومقتدر مفتیان عظام! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ہمیں مسرت ہے کہ آج ہم مجلس شرعی کا نواں سیمینار منعقد کر رہے ہیں۔ اس سیمینار میں آپ کی شرکت ہمارے لیے بہت حوصلہ افزا ہے۔ سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے جامعہ اشرفیہ میں تشریف آوری اس بات کی دلیل ہے کہ دینی وعلمی کاموں سے آپ کو دل چسپی ہے اور وقت کے تقاضوں سے نمٹنے کے لیے آپ تیار ہیں۔ فجزاکم اللہ خیر الجزاء.

آج آپ کے اجتماع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے میں اپنے کچھ خیالات پیش کر دینا چاہتا ہوں شاید یہ کسی اہم اور خوشگوار پیش قدمی کا زینہ ثابت ہوں۔

امیر جمع ہیں احباب، دردِ دل کہہ لے
پھر التفاتِ دلِ دوستاں رہے نہ رہے

حضرات! آج جب کہ دین وعلم کی سرپرستی کرنے والی دردمند حکومتوں کا فقدان ہے ہماری ذمہ داریاں بہت زیادہ بڑھ گئی ہیں، جن میں بیش تر وہ ہیں جن سے عہدہ برآ ہونے کا کوئی باضابطہ انتظام نہیں مثلاً:

(۱) باطل مذاہب اور فرقوں کی طرف نظر اٹھائیے تو یہودی، عیسائی، آریہ، قادیانی، رافضی، غیر مقلد، دیوبندی، مودودی، تبلیغی، صلح کلی، الحاد زدہ، آزاد خیال اور مغربیت زدہ افراد کی ایک لمبی قطار سامنے آئے گی، اور یہ سب اپنے اپنے مشن میں شب وروز سرگرم ہیں۔ تقریر وتحریر، ریڈیو، ٹیلی ویژن، کمپیوٹر، انٹرنیٹ، اخبارات ورسائل، نجی ملاقات، حکومتوں اداروں، انجمنوں وغیرہ مختلف ذرائع سے وہ اسلام وسنیت کو نقصان پہنچانے بلکہ بیخ وبُن سے اکھاڑ پھینکنے کے درپے ہیں۔ ان سے مقابلہ کے لیے اور ان کے زہریلے اثرات سے سنی عوام کو بچانے کے لیے ضروری ہے وہ سارا ساز وسامان ہمارے پاس ہو جو مقابل کے پاس ہے۔ بالخصوص مختلف مذاہب کے افکار وخیالات کے کثیر ماہرین کی ضرورت ہے جو مختلف شعبوں میں اختصاص کے حامل ہو کر دفاعی خدمت انجام دے سکیں، اس طرح آپ صرف ایک مذہب یا فرقہ کے مقابل اہل عمل کو تقسیم کریں تو حسب ذیل ماہرین اور اہل اختصاص کی ضرورت سمجھ میں آئے گی مثلاً یہودیت یا وہابیت کے مقابل:

(۱) ایسے مقررین جو ان کے افکار و خیالات اور تلبیسات سے پوری طرح آشنا ہوں اور ان کے جواب میں اسلامی تعلیمات اور دلائل بھی اچھی طرح مستحضر رکھتے ہوں، پھر ایسی قوت تفہیم اور حسن بیان کے بھی حامل ہوں کہ سامعین کے دلوں میں باطل کا بطلان اور حق کی حقانیت کا راسخ یقین اُتار سکیں اور کسی گوشے سے بھی ان کو شک وتذبذب کا شکار نہ ہونے دیں۔

(۲) ایسے مناظرین جو رُو در رُو ان سے بحث کر کے اپنی حقانیت روز روشن کی طرح عوام کے سامنے آشکارا کر سکیں۔

(۳) ایسے اہل قلم جو ان کی پرفریب تحریروں کا پردہ چاک کریں اور حقانیت کا چراغ روشن وتابناک بنائیں۔

(۴) نجی ملاقاتوں اور باتوں کے ذریعہ کام کرنے والے افراد۔

(۵) اخبارات ورسائل کے ذریعہ متاثر کرنے والے افراد۔

(۶) انٹرنیٹ کے ماہرین۔

(۷) ایسے افراد تیار کرنے والے افراد اور ادارے۔

(۸) مالیات کا انتظام اور حساب کرنے، رکھنے، جائزہ لینے والے ماہرین۔

(۹) دار المطالعہ اور لائبریری مع لوازم۔

(۱۰) رابطہ عامہ اور ارسال وترسیل اور مختلف ملکوں، شہروں، دیہات وغیرہ کے حالات وضروریات کا جائزہ لینے والے افراد۔

اس طرح ایک گمراہی سے بچانے کے لیے مختصراً اور اجمالاً دس شعبوں کی ضرورت ہے اور ہر شعبہ میں کام کرنے والوں کی تعداد دائرہ کار کے لحاظ سے دس بیس سے لے کر ہزار دو ہزار تک پہنچ سکتی ہے۔ لیکن المیہ اور کرب انگیز سانحہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک شعبہ کا بھی باقاعدہ اور منصوبہ بند انتظام ہمارے پاس نہیں۔

(۲) عصری ضروریات کے لحاظ سے درسیات کے ماہرین کی تخریج، مفید تر درسی کتب کی تصنیف، قدیم درسیات کی تسہیل وتجدید، اور تحشیہ وتشریح پھر ان سب کی انجام دہی کے لیے افراد اور ادارے۔

(۳) جن علاقوں میں صحیح اسلامی سنّی ادارے نہیں وہاں اچھے مکاتب ومدارس کا قیام اور ان کا انتظام۔ اور جہاں ادارے ہیں ان کی اصلاح اور صحیح خطوط پر تنظیم وتنسیق۔

(۴) اعلیٰ مدرسین، مقررین، مبلغین اور اہل قلم کی تخریج جو ہر طرح کے موضوعات سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ عربی، انگریزی، ہندی، فارسی، فرنچ وغیرہ مختلف زبانوں کے ماہرین جو مختلف ممالک اور علاقوں کے لحاظ سے دینی وعلمی خدمات انجام دینے والے افراد پیدا کر سکیں۔

یوں تو ہمارے پاس تعلیمی ادارے بہت ہیں لیکن وقت کی ضروریات، مخالفین کی سرگرمیوں، اور دنیا کے پھیلاؤ پر نظر ڈال لیے تو ان مدارس کی کارکردگی ناکافی ہی نہیں بلکہ کم سے کم تر نظر آئے گی۔ کتنے مدارس، مدرسین اور طلبہ وہ ہیں جن کا کوئی اہم مطمح نظر نہیں یہ رسمی طور پر تعلیم وتعلم کے مراحل سے گزر کر کسب معاش میں لگنے سے زیادہ کوئی حوصلہ نہیں رکھتے۔ ان کا علم بھی سرسری ہوتا ہے، فکر بھی سطحی، جذبہ بھی پست اور دینی جذبات تو سرد بالکل سرد۔ بالفرض یہ جذبہ

گرم بھی ہو تو جب راسخ علم و فکر نہیں تو عمل کے میدان میں صفر ہی ہوں گے۔

(۵) مختلف علوم و فنون پر نظر ڈالیے تو ہر فن اہل اختصاص کا طالب ہے۔ ہر فن کی تدریس اور ہر فن میں تحریر و تصنیف کی مہارت رکھنے والے افراد کی ضرورت ہے۔ تدریس یا تقریر و تحریر کا ایک تو بنیادی علم ہوتا ہے جو قصہ کہانی پڑھنے پڑھانے اور لکھنے لکھانے کے لیے بھی ناگزیر ہے اور ایک کسی خاص فن کا ملکہ اور ماہرانہ علم ہوتا ہے جس کا درجہ پہلے درجہ کے کئی زینے بعد آتا ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے میں اس شعبہ کو الگ ذکر کر رہا ہوں۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تاریخ و سیرت، افتا، ادب، معقولات بہت سارے فنون ہیں جن میں غیروں نے کتابیں لکھ کر اپنے زہریلے جراثیم کتابوں میں پیوست کر دیے ہیں اور ناواقف یا محض بالائی سطح کو دیکھنے والی کم نظر دنیا سے داد و تحسین بھی حاصل کر رہے ہیں اور ہمارے اوپر اپنی بڑائی کا خطبہ بھی پڑھتے ہیں۔ کیا ان کے زہر کا تریاق فراہم کرنے کے لیے ہم میں ایک عظیم طبقۂ ماہرین کا وجود ضروری نہیں جو اپنے راسخ و بلند علم و فکر، صالح جذبات اور عمل کی سرگرمی سے ان فنون کا حق ادا کرے اور اہل باطل کے زہریلے جراثیم کا خاتمہ بھی کرے۔

(۶) اپنے ملک، صوبہ، شہر اور دیگر ممالک میں سیاسی رہنما اور قائدین، اسی طرح سماجی اور ملّی خدمت گزار جو ضروری دینی علم اور صالح جذبات کے حامل ہوں تا کہ ہمارے بھولے بھالے دینی بھائیوں کو غیروں کا شکار ہونے سے بچا سکیں اور ان کی ضروریات کی تکمیل بھی کریں۔

یہ چند موٹے موٹے عنوانات ہیں جن پر آپ غور کریں تو بڑی بڑی ضروریات اور اپنی غفلت و بے پروائی اور کوتاہی و تن آسانی کا نقشہ دن کی روشنی کی طرح نگاہوں کے سامنے ابھرے گا۔

آنکھیں بند کر لینے سے وقت کے تقاضے پورے نہیں ہو جاتے۔ بلکہ وقت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر جوش و ہمت کے ساتھ اپنے باہمت اور لائق افراد کو منظم کر کے منصوبہ بند طور پر شاہراہ عمل پر گام زن ہونے سے ہی وقت کے تقاضے پورے ہو سکتے ہیں۔ ہم اپنی نسل کے تحفظ کی ذمہ داری سے سبک دوش ہو سکتے ہیں، ناقدین و مورخین کے قلم کا نشانہ بننے سے بھی بچ سکتے ہیں۔ اور خدا و رسول (جل وعلا، وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کے غضب سے بچنے کا بھی سامان کر سکتے ہیں۔ و بیده التوفيق. وهو المُستعان وعليه التُكلان۔

(۷) اِن ہی گوناگوں اور پیچ در پیچ ضروریات اور تقاضوں میں سے یہ بھی ہے کہ آج عبادات و معاملات میں ایسے مسائل بھی رونما ہو چکے ہیں اور مزید بڑھتے جا رہے ہیں جن کا صاف اور صریح جواب کتابوں میں نہیں ملتا۔ ان کا حل تلاش کرنے کے لیے ایسے دقیقہ رس اہل فقہ و فتوی کی ضرورت ہے جو اپنی علمی بصیرت، فکری ذہانت، اور قلبی و روحانی روشنی سے امت مسلمہ کی صحیح رہ نمائی کر سکیں۔ ان ہی کی صلاحیتوں کو مجتمع اور محنتوں کو منظم و بارآور بنانے کے لیے ''مجلس شرعی'' کا قیام عمل میں آیا۔ اس ضرورت کو میں ذرا اور واضح کرنا چاہتا ہوں۔

اولاً: ماہر و متبحر اور مخلص و دردمند علما کی کمی ہے۔ **ثانیاً:** کچھ حضرات ہیں تو ان کے پاس ساز و سامان نہیں۔ **ثالثاً:** وہ تنہا کچھ کرنے میں غلطی یا مخالفت کا اندیشہ رکھتے ہیں۔ **رابعاً:** اس کام کے لیے یا اس طرح کے مذکورہ بہت

سارے کاموں کے لیے وہ کوئی تنظیم یا ادارہ بنانا اور چلانا چاہیں تو ان کے پاس اتنا وقت اور سرمایہ نہیں۔ **خامساً:** اگر اس کی بناڈالتے ہیں تو خطرات اور ناکامیوں کا منہ دیکھنا پڑتا ہے اور پہلے جو دینی وعلمی خدمت کسی پیانے پر انجام دے رہے تھے وہ بھی ہاتھ سے جاتی ہے۔

ان احوال پر نظر کرتے ہوئے ایک ایسے ذمہ دار اور فعّال ادارے کی ضرورت سامنے آتی ہے جو منتشر افراد کو مجتمع کر سکے ان کے قلبی درد و کرب میں ان کا شریک ہو، ان کی دینی ملّی تمناؤں اور حوصلوں میں ان کا معاون اور ہمدرد وغم گسار ہو۔

حضرات! مجلس شرعی کسی ایک شخص یا ادارے کی قوت کا نام نہیں، بلکہ یہ علماے دین اور ملت کے مخلصین کی اجتماعی قوت کی ایک عملی شکل ہے جس میں دردمند علما کے خوابوں کی تعبیر بھی ہے اور باصلاحیت افراد کی فکروں اور صلاحیتوں کا ضیاع و بربادی سے تحفظ بھی۔ اس سچائی سے اگر کسی کو انکار ہو تو ٹھنڈے اور صالح دل سے اس پر غور کریں حقیقت خود منکشف ہو جائے گی۔ ورنہ کسی بھی شعبہ کو لے کر عمل کے میدان میں قدم رکھیں، تجربہ کی آنچ اور وقت کی گرم سے گرم دھوپ سارے شکوک وشبہات اور غلط اندیشوں کو خود پگھلا کر رکھ دے گی۔

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ.

بات لمبی ہو گئی لیکن آپ حضرات دینی وعلمی قافلوں کے سالار اور کشتیِ قوم وملت کے ناخدا ہیں، اس لیے حالات و ضروریات کے واشگاف تقاضوں کی جانب اگر نگاہ التفات منعطف کرنے کی کوشش کی گئی تو بے جا نہیں۔

اندازِ بیاں گرچہ بہت شوخ نہیں ہے
شاید کہ ترے دل میں اتر جائے مری بات

یہ بتانا بھی مقصود ہے کہ مجلس شرعی کے قیام سے ہمیں یہ غلط فہمی نہیں کہ ہم نے سب کچھ کر لیا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ابھی صرف ایک جز کو ہم نے ہاتھ لگایا ہے، اس میں بھی جو دشواریاں، بے پروائیاں اور رکاوٹیں ہیں وہ قریب سے جائزہ لینے والے ہی جانتے ہیں۔ آدمی بے پروا ہو کر ہر تقاضے سے دست کش ہو جائے تو اس کے لیے آرام ہی آرام ہے۔ مگر میدان عمل میں قدم رکھنے والے افراد کے لیے صبر آزما مشکلات وموانع سے رہائی کہاں؟

الغرض یہ صرف ایک جز ہے، اس کے علاوہ بھی وقت کی ضروریات اور تقاضوں کا ایک طوفان ہے، جو ناخداؤں کو آواز دے رہا ہے۔ دیکھیے دستگیری و پیش قدمی کس صاحبِ قلب وجگر اور صاحبِ درد واثر کا مقدر ہے۔ بہر حال:

ع موسم کا منہ تکتے رہنا کام نہیں دیوانوں کا

ذمہ داروں کو آگے بڑھنے اور زمام قیادت وعمل ہاتھ میں لینے کی ضرورت ہے، ورنہ اُس وقت جاگنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا جب سوائے ناکامی اور افسوس کے کچھ ہاتھ نہ آئے۔

خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں

حضرات! مجلس شرعی کے توسط سے اب تک جو مسائل حل ہوئے وہ ہمارے مخلص، جفاکش اور دقیقہ رس علمائے کرام کی کوششوں کا ثمرہ ہیں۔ خواہ وہ اشرفیہ سے تعلق رکھتے ہوں یا دیگر اداروں سے۔ ہم سبھی کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ انھوں نے اس اہم کام میں تعاون کیا اور انھیں مبارک باد بھی پیش کرتے ہیں کہ مولا تعالیٰ نے ان کی کاوشیں بار آور فرمائیں۔ رب کریم ان کے نیک جذبات اور بلند پایہ خدمات کا سلسلہ سلامت رکھے اور آسیب روزگار سے بچائے۔ آمین یا أکرمَ الأکرمین۔

حضرات! آج نویں سیمینار کے موضوعات آپ کے سامنے ہیں، ہمیں امید ہے کہ آپ حل تک رسائی کی بھرپور کوشش کریں گے اور غیر ضروری بحثوں سے بچتے ہوئے مقصد رَسا بحثوں سے کام لیں گے۔ سفر کو مشکل اور پر پیچ ہونے سے بچاتے ہوئے ''اقرب الطرق اور اسہل السبل'' کو ترجیح دیں گے۔ اسی طرح متانت و وقار اور ایک دوسرے کے آداب اور حفظ مراتب کا بھی پورا خیال رکھیں گے۔

حضرات! اگر چہ آپ اپنی منصبی ذمہ داری کی ادائیگی کے لیے جمع ہوئے ہیں لیکن داعی ہونے کی حیثیت سے مجلس شرعی کے تمام ارکان آپ کی آمد و شرکت پر خیر مقدم کہتے ہوئے شکر گزار ہیں اور اِس کے امید وار کہ اگر خدمت وضیافت میں کوئی کوتاہی ہو تو درگزر فرمائیں اور اپنے نیک مشوروں سے بھی نوازیں تا کہ خامیوں کا ازالہ اور خوبیوں میں اضافہ ہو سکے۔ السعي مِنّا والإتمَامُ مِنَ اللّٰہ۔ والسلام

عبد الحفیظ عفي عنہ
سرپرست مجلس شرعی

چھٹا فقہی سیمینار

منعقدہ: ۱۷ ر تا ۲۱ ر ربیع النور ۱۴۱۹ھ مطابق ۱۲ ر تا ۱۷ ر جولائی ۱۹۹۸ء یک شنبہ تا پنج شنبہ

خطبۂ صدارت

از: فقیہ الہند شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی دام ظلہ،
سرپرست مجلس شرعی وناظم تعلیمات وصدر شعبۂ افتا جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للمتوحد ☆ بجلاله المتفرد ☆ و صلاته دومًا علی ☆ خیر الأنام محمد ـــ و آله و صحبه

الجامعۃ الاشرفیہ کے اہم شعبہ "مجلس شرعی" کا یہ چھٹا اجلاس ہے، اس کے قبل دو بڑے بڑے اجلاس ہو چکے ہیں اور بضرورت ضمنی تین اجلاس، اللہ کا شکر ہے کہ آپ حضرات کے تعاون سے مندرجہ ذیل اہم مسائل طے ہو چکے ہیں:

(۱) الکحل آمیز دواؤں کا شرعی حکم (۲) لائف انشورنس (۳) جنرل انشورنس (۴) دوامی اجارہ یعنی پگڑی کا مسئلہ (۵) کاروبار میں چیک کے لین دین کا رائج معاملہ (۶) بینک وغیرہ کے منافع اور اجارہ کے زر ضمانت و زر پیشگی کے احکام (۷) سرمایہ کمپنی کے شیئر کا مسئلہ (یہ فیصل بورڈ کے حوالہ ہے)

اب یہ اجلاس مندرجہ ذیل موضوعات پر تبادلۂ خیال کے لیے منعقد کیا گیا ہے:

(۱) اسباب ستہ کی تنقیح (۲) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال (۳) اعضا کی پیوند کاری

یہ تینوں موضوع بہت اہم، بہت نازک اور بعض وجوہ سے انتہائی غور طلب ہیں۔

اسباب ستہ: ہم بحیثیت مسلمان کے قرآن مجید اور احادیث کریمہ کے پابند ہیں، قرآن مجید اور احادیث کریمہ نے جن چیزوں کو حلال فرمایا ہے ہم پر لازم ہے کہ انھیں حلال جانیں اور جن کو حرام فرمایا ہے ہم پر لازم ہے کہ انھیں حرام جانیں۔ جن چیزوں کو پاک قرار دیا ہے انھیں پاک جانیں اور جن چیزوں کو ناپاک قرار دیا ہے انھیں ناپاک ہی جانیں۔ اور صرف انھیں چیزوں کو استعمال کریں جن کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے اور جن چیزوں سے منع فرمایا ہے ان سے دور رہیں۔

لیکن قرآن واحادیث سے مسائل کا استنباط ہر کس وناکس تو کجا ہر اہل علم کا بھی کام نہیں۔ یہ کام صرف مجتہد کا ہے۔ مجتہدین کرام نے اپنی خداداد بصیرت، ذہانت، فطانت، قوتِ اخذ وصلاحیتِ اجتہاد سے کام لے کر قرآن واحادیث سے ہزار ہا ہزار مسائل کا استنباط فرمایا، لیکن غیر منصوص مسائل میں ان کے مابین بھی اختلاف رائے رہا۔ بلکہ بہت سے منصوص مسائل میں اختلافِ روایت کی بنا پر اختلاف موجود ہے۔

تابعین و تبع تابعین بلکہ بعد کے بھی ایک دو قرن میں مجتہدین بکثرت ہوئے لیکن ان میں سے اکثر کے مسائل ضائع ہو گئے۔ ان میں سے صرف چار مجتہدین کے مذاہب پوری جامعیت کے ساتھ محفوظ رہے۔ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ، سیدنا امام مالک، سیدنا امام شافعی، سیدنا امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اس لیے امت نے اس پر اجماع کیا کہ ان چاروں ائمہ میں سے کسی ایک کی تقلید غیر مجتہد پر واجب ہے۔ اب ہر شخص پر اسی امام کی پیروی لازم ہے جس کا وہ مقلد ہے خواہ عبادات ہوں یا معاملات۔

لیکن خود ایک مذہب کے ائمہ کے مابین بھی کثیر اختلافات ہیں۔ اس کے لیے ہمارے فقہاے احناف نے فرمایا کہ ہر معاملہ میں فتویٰ مطلق قولِ امام پر ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود کثیر مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہوتا ہے۔ اس کے اسباب فقہا کے نزدیک مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تحقیق اور تنقیح کے بعد چھ ہیں:

(۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظنون بظنّ غالب کا ازالہ۔

دفع حرج کے عموم میں حاجت شرعیہ اور عموم بلوی دونوں شامل ہیں۔ لیکن یہ حق بھی سب کو حاصل نہیں کہ اسباب ستہ کی بنا پر قول امام کے بجائے صاحبین کے قول پر فتوی دے۔ یہ کام ان ائمہ دین کا تھا جو اصحاب فتوی ہیں۔ اولاً حقیقت میں واقعی اسباب ستہ میں سے کسی کا وجود ہے یا نہیں؟ یہ خود بہت مشکل کام ہے۔ اور یہاں حال یہ ہے کہ بڑے بڑے مشاہیر ضرورت اور حاجت کے شرعی مفہوم سے بھی واقف نہیں۔ اور عرفی ضرورت کی بنا پر حرام کو حلال ہونے کا بے دریغ فتوی دے دیتے ہیں اور ثبوت میں "الضرورات تبیح المحظورات" کی حافظ جی لوگوں کی طرح تلاوت کر دیتے ہیں۔ اس لیے اسباب ستہ کی جامع مانع تعریف اور ان کی حقیقت کی تنقیح اشد ضروری ہے تاکہ جس کا جی چاہے اپنی خواہش کو ضرورت بنا کر "الضرورات تبیح المحظورات" کی تلاوت نہ کرے۔

لیکن ایک سوال پھر بھی رہ جاتا ہے کہ جب قول امام سے عدول کر کے صاحبین کے قول پر فتوی دینا اصحاب فتوی کا کام ہے اور اب ہم میں کوئی اصحاب فتوی سے نہیں، جو بھی ہیں سب ناقل فتوی ہیں تو پھر اس بحث کو مجلس شرعی میں لانے سے کیا فائدہ؟

یہ صحیح ہے کہ ہم اصحاب فتوی نہیں ان کی گرد راہ کے بھی برابر نہیں لیکن نت نئے مسائل پیدا ہو چکے ہیں اور پیدا ہوتے رہیں گے۔ اور زمانہ کے حالات کے پیش نظر قول امام پر فتوی دینے میں اسباب ستہ میں سے کوئی حارج ہو تو پھر کیا کیا جائے؟ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر جو نقلِ فتوی کی خدمت انجام دیتے ہیں انھیں اجازت ملنی چاہیے کہ وہ سنجیدگی کے ساتھ جذبات سے عاری ہو کر خدا ترسی کے جذبے سے معمور ہو کر امت کی خیر خواہی کے لیے اگر اور کوئی چارہ کار نہ دیکھیں تو صاحبین کے قول پر فتوی دے سکتے ہیں۔

مجلس شرعی کے ارکان اپنے طور پر اس کی شرعاً اجازت سمجھ کر چند مسائل آپ حضرات کے سامنے پیش کر رہے ہیں تاکہ آپ لوگ پورے طور سے غور و خوض کر کے کوئی فیصلہ کریں۔

اس سلسلہ میں سوال نامہ میں جو تفصیلات درج ہیں ان کے مطابق سب سے زیادہ غور طلب بات یہ ہے کہ جو

مسائل نص قطعی سے ثابت ہیں یا منصوص ہیں کیا اسباب ستہ کا دائرہ وہاں تک وسیع ہے کہ ان کے پیش نظر ان کے خلاف فتوی دیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں بعض مقالات میں اس پر بہت عمدہ بحث کی گئی ہے جو قابل توجہ ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ہم اس موضوع پر بہت جلد کسی اخیر نتیجہ پر پہنچ جائیں گے۔ اب ایک نظران مسائل پر بھی ڈال لیجیے جو خصوصی طور پر اس سیمینار کے موضوع ہیں۔

اعضا کی پیوند کاری: بظاہر اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی بلکہ یہ بہت اچھا کام معلوم ہوتا ہے ایک انسان مر چکا ہے اس کی آنکھ، گردے، دل، صحیح حالت میں ہیں مردے کو دفن کر دیا جائے یا جلا دیا جائے تو یہ اعضا بھی گل سڑ کر یا جل کر ضائع ہو جائیں گے اور اگر ان کو نکال لیا جائے تو دوسرے ایسے لوگوں کے کام آسکتے ہیں جن کے یہ اعضا بے کار ہو چکے ہیں۔ ایک اندھے کو آنکھ مل سکتی ہے، ضعفِ قلب اور ضعفِ گردہ کے جاں بلب مریضوں کو نئی زندگی مل سکتی ہے۔ ترقی یافتہ نئی سرجری کی بدولت کتنے نابینا بینا ہو چکے ہیں اور کتنے جاں بلب ضعف قلب، ضعف گردہ کے مریض توانا ہو چکے ہیں تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس میں کیا حرج ہے؟ جب ایک شخص ہوش وحواس کے عالم میں بخوشی اپنا کوئی عضو اس لیے نکال لینے کی اجازت دیتا ہو کہ میرے مرنے کے بعد وہ کسی ضرورت مند کے کام آئے یا بہ قیمت فروخت کر دیتا ہو تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہیے بلکہ ایک اچھا قابل تعریف کام ہونا چاہیے۔

اسی لیے مسلمانوں کے علاوہ دیگر اقوام میں یہ رجحان بڑھتا جا رہا ہے کہ آدمی مرنے سے پہلے اپنے اعضا کو خیرات کے طور پر کسی ہسپتال کو دے دیتا ہے تاکہ وہ اس کو محفوظ رکھے اور کسی ضرورت مند کو لگا دے، اسی لیے بڑے بڑے ہسپتالوں میں انسانی اعضا کی حفاظت کے لیے بینک قائم ہیں۔ لیکن جب ہم اس عمل کو شرعی اصول پر دیکھتے ہیں تو اس میں کئی خرابیاں ہیں۔

اول: کسی مردہ انسان کے مرنے کے بعد چیرنا پھاڑنا حرام ہے۔ حدیث میں ہے: كسر عظم الميت ككسره حيًا. مردے کی ہڈی توڑنا ایسے ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑی جائے۔ (مشکاۃ المصابیح بحوالہ ابوداود وموطا امام مالک، ابن ماجہ ص:۱۴۹)

دوسری حدیث میں ہے: الميت يُوذِيه في قبره ما يُوذِيه في بيته. مردے کو اس کی قبر میں اس سے ایذا پہنچتی ہے جس سے اس کے گھر میں ایذا پہنچتی تھی۔ (فتاوی رضویہ ج ۴ ص ۲۸۳، بحوالہ دیلمی) اور علامہ طحطاوی اور علامہ شامی حاشیہ درمختار میں فرماتے ہیں۔ الميت يتأذى بما يتأذى به الحي. جس سے زندوں کو اذیت ہوتی ہے اس سے مردے بھی اذیت پاتے ہیں۔

ان احادیث سے اس کا ناجائز ہونا صراحۃً ثابت ہو رہا ہے۔

دوم: موت سے انسان ناپاک ہو جاتا ہے، یہ نجاست حقیقی ہے یا حکمی؟ دونوں قول ہیں۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: موت سے بدن میت میں نجاست حقیقیہ پیدا ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک حکمیہ، زیادہ قرین قیاس وہ ہے اور زیادہ مناسب یہ۔ (حاشیہ فتاوی رضویہ ج ۱ ص ۶۱۱)

میت کے ساتھ یہ اعضا بھی نجس ہو گئے نجس چیز کو بطور مالش بھی استعمال کرنا جائز نہیں۔ تو یہ کیسے جائز ہوگا کہ اسے

کسی انسان کے جسم کا جزو بنایا جائے۔

سوم: آزاد انسان کی ذات یا اس کا جز و کسی کا مملوک نہیں حتی کہ خود اس کا بھی نہیں اس صورت میں نہ اسے ہبہ کیا جا سکتا ہے نہ خیرات کیا جا سکتا ہے نہ بیچا جا سکتا ہے پھر کسی کا عطیہ یا بیع کیسے درست ہو سکتی ہے۔

بلکہ اگر کسی زندہ آدمی نے بھی اپنا کوئی عضو کسی مریض کے جسم میں لگانے کی اجازت دی ہے تو بھی یہ تینوں محظور لازم ہیں، کسی انسان کو اس کی اجازت نہیں کہ بلا ضرورت شرعیہ اپنے جس کو زخمی کرائے، اپنا عضو کٹوائے، خصوصاً جب کہ موت کا خطرہ ہو، نیز زندہ کے جسم سے جو ٹکڑا کاٹ کر الگ کیا جائے وہ مردار اور ناپاک ہے جیسا کہ تمام مفسرین نے تصریح فرمائی ہے۔ حدیث میں ہے: ما قُطِعَ من البهيمة وهي حية فهي ميتة۔ نیز زندہ آدمی بھی اپنے جسم کا مالک نہیں تو وہ جسم کا کوئی عضو کیسے دے سکتا ہے۔ لیکن یہاں ایک بڑی بنیادی بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ ایک نابینا کو بینا بنانا اور جاں بلب مریض کو نئی زندگی دینا کیا اتنا اہم نہیں کہ اس کے مقابلے میں وجوہِ ممانعت مرجوح قرار دیے جائیں؟ جیسے شراب اور مردار حرام قطعی ہیں، مگر خود قرآن مجید ہی میں اللہ عز و جل نے جان بچانے کے لیے جان بچانے کی مقدار بوقتِ ضرورت شراب و مردار کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

ارشاد ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ فِیْ مَخْمَصَةٍ غَیْرَ مُتَجَانِفٍ لِاِثْمٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ۔ (تو جو بھوک پیاس کی شدت میں ناچار ہو اس حالت میں گناہ کی طرف جھکے بغیر انھیں کھالے تو بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ (سورۂ مائدہ آیت ۳)

اور یہ ظاہر ہے کہ شراب اور مردار کی حرمت جتنی قطعی ہے کسی زندہ یا مردہ کے جسم کو پھاڑ کر اس کے عضو کو نکالنا، اور کسی ضرورت مند کے جسٹ میں جوڑنا اس درجہ قطعی نہیں، بلکہ بنظر دقیق قطعی ہی نہیں دلیل کے اعتبار سے ظنی ہے، حدیثیں ظنی ہیں اور اس کی حرمت قیاس سے ثابت کی گئی ہے اور قیاس بھی ظنی ہے۔ جب جان بچانے کے لیے حرام قطعی کے استعمال کی بنص قرآن اجازت ہے تو جان بچانے کے لیے ان چیزوں کے استعمال کی اجازت کیوں نہ ہوگی جن کا عدم جواز ظنّی ہے۔

تقریباً یہی ابحاث خون کے عطیے اور اسے کسی مریض کے جسم میں داخل کرنے میں کھڑی ہوں گی۔

لیکن کہا جا سکتا ہے کہ اس بات کا یقین ہے کہ جاں بہ لب پیاسا شراب پی لے گا تو اس کی جان بچ جائے گی۔ اسی طرح بھوک کی وجہ سے قریب الموت انسان مردار کھالے گا تو موت کے چنگل سے نکل آئے گا۔ لیکن اعضا کی پیوند کاری میں اس قسم کا یقین نہیں بلکہ الٹے اس کی جان کا خطرہ ہے۔ ایک بیمار کمزور انسان آپریشن کی تاب لا سکے گا یا نہیں؟ یہ خود غور طلب بات ہے۔ نیز عضو کی پیوند کاری صحیح ہوگی یا غلط؟ اور وہ عضو صحیح طور پر کام دے گا یا نہیں؟ یہ خود مشکوک ہے۔ اور خون چڑھانے میں تو ایسا بہت ہوا ہے کہ اچھا خاصا مریض چل بسا ہے۔ اس لیے حالتِ مخمصہ میں شراب پینے یا مردار کھانے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

اب دوسرے رخ سے ہمیں یہ سوچنا ہے کہ اسباب ستہ میں سے کوئی سبب اعضا کی پیوند کاری اور خون چڑھانے کے جواز کی طرف کوئی راہ نکالتا ہے یا نہیں؟ کچھ مقالات میں اس پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسے بغور سنیں اور دقت نظر سے پرکھ کر فیصلہ کریں۔

سوال میں ان اسباب ستہ کا ذکر ہے جن کی بنا پر قول امام سے قول صاحبین کی طرف عدول کی اجازت ہے، لیکن پھر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن امور کے بارے میں سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نہ کوئی قول ملے نہ صاحبین کا، اور قرآن یا احادیث سے ان کی حرمت یا عدم جواز ثابت ہو اور اسباب ستہ میں سے کوئی سبب اس کے خلاف کا داعی ہو تو پھر کیا کیا جائے، یہ پہلو بہت اہم اور نازک ہے، اس پہلو پر خصوصیت سے توجہ کی ضرورت ہے۔

تشکر اور گزارشات: حضرات! ہماری دعوت پر آپ لوگ تشریف لائے اس کے لیے ہم مشکور ہیں اور ہمیں امید ہے کہ جس طرح آپ حضرات نے سابقہ سیمیناروں میں پوری حاضر دماغی اور ذہنی توانائی کے ساتھ مسائل کی تنقیح و تحقیق میں حصہ لیا اسی طرح اس وقت بھی حصہ لیں گے۔ یہ کام آپ سب حضرات کا ہے، اس لیے آپ سب حضرات کو اپنی اپنی ذمہ داری محسوس کر کے تنقیح و تحقیق میں پوری جد و جہد کرنی چاہیے۔

میں چوں کہ آپ حضرات میں سب سے بوڑھا ہوں اور جامعہ اشرفیہ کے دارالافتا کا ذمہ دار ہوں، اس لیے آپ حضرات سے زیادہ ان سب امور سے مجھے سابقہ پڑتا رہتا ہے، ایسی خبریں ملتی رہتی ہیں کہ بہت سے بزرگ سائلین کو ہدایت کر دیتے ہیں کہ اس کو مبارک پور بھیج دو، اس لیے مجھے زیادہ احساس ہے اور میں یہ چاہتا ہوں کہ جو مسائل لا ینحل ہیں وہ جلد از جلد حل ہو جائیں۔

اختلاف رائے کی صورت میں عوام میں تشویش ہوتی ہے، ایک مفتی نے یہ فتوی دیا، دوسرے نے اس کے خلاف فتوی دیا اس پر عوام کہتے ہیں کہ ہم کس کے فتوے پر عمل کریں۔ اسلاف کے عہد میں فروعی مسائل کے اختلاف سے کوئی شورش نہیں پیدا ہوتی تھی، اس لیے کہ اس زمانے میں عوام کے ایمان بہت مضبوط تھے اور وہ احکام شرعیہ کا بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ فروعی مسائل میں اختلاف عہد صحابہ سے متوارث چلا آ رہا ہے، یہ کوئی مذمت کی بات نہیں بلکہ حسب ارشاد "اختلاف أمتي رحمة" یہ رحمت ہے، لیکن اب یہ حال نہیں رہا، ایمان کمزور ہو گئے، عوام احکام شریعت سے اکثر غافل رہتے ہیں، عوام تو عوام مدارس دینیہ کے فارغ التحصیل بھی اکثر دینی معلومات میں صفر رہتے ہیں۔

اس لیے کسی مسئلے میں دو مفتیوں کے اختلاف کی صورت میں شورش ہو جاتی ہے۔

مجلس شرعی کے قیام کا ایک اہم مقصد یہ بھی ہے کہ یہاں ہم لوگ بیٹھ کر اتفاق رائے سے ایک حکم شرعی طے کریں، اسی کے مطابق سب لوگ فتوی دیں تا کہ اختلاف فتوی کی وجہ سے عوام میں جو شورش ہوتی ہے اس کا سدِ باب ہو جائے۔

البتہ اب کی بار یہ شکایت آپ حضرات سے ضرور ہے کہ مقالات بہت کم حضرات نے لکھے، میری استدعا ہے کہ آئندہ آپ حضرات اس پر خصوصی توجہ دیں اور ہمارے حوصلے کو پست ہونے سے بچائیں۔

ہم نے اپنی وسعت بھر آپ حضرات کے لیے آسائش اور ضروریات فراہم کرنے کی پوری کوشش کی ہے لیکن اگر کوئی فرو گذاشت ہو گئی ہے تو اسے درگزر فرمائیں۔

میری دعا ہے کہ اللہ عز و جل ہم سب کو اتنی سمجھ عطا فرمائے کہ جو بھی فیصلہ کریں وہ صحیح اور درست ہو۔ آمین۔ بجاہ حبیبك سيد المرسلين عليه وعليهم الصلاة والتسليم.

مجلس شرعی کے دسویں فقہی سمینار

منعقدہ: ۱۴/۱۵/۱۶/۱۷ جمادی الاولی ۱۴۲۵ھ مطابق ۳/۴/۵/۶ جولائی ۲۰۰۴ء کا

خطبۂ صدارت

از: صدر مجلس شرعی علامہ محمد احمد مصباحی صدر المدرسین الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

حضرات! فقہ اسلامی ایسا عظیم سرمایہ ہے جس کے بغیر ہماری عبادت، تجارت، معاشرت کی صالح تعمیر نہیں ہو سکتی، اسی لیے ائمۂ دین اور فقہاے مجتہدین نے اس پر اپنی خاص توجہ مبذول کی۔ انھوں نے احکام قرآن و سنت میں گہری نظر، اور طویل غور و خوض کے نتیجے میں فقہ کے اصول و قواعد وضع کیے اور ان کی روشنی میں بے شمار جزئیات بھی مستنبط کیے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے باضابطہ ایک مجلسِ فقہ قائم کی جس میں شرعی مسائل پر بحث ہوتی اور طے شدہ مسائل تحریر کر لیے جاتے اگر کسی مسئلہ پر بحث کے بعد بھی اتفاق نہ ہوتا تو وہ اختلاف کے ساتھ ہی درج کر لیا جاتا۔ ان حضرات کی یہ کاوش اتنی عظیم تھی کہ دیگر ائمہ نے بھی اس سے استفادہ کیا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

الناس كلهم في الفقه عيال أبي حنيفه. ترجمہ: فقہ میں سب لوگوں کا سہارا امام ابو حنیفہ ہیں۔

مگر کچھ لوگوں نے فقہ و فقہا کی پیروی سے انکار کیا اور پُر فریب انداز میں صرف قرآن و حدیث پر عمل کا دعوی کیا۔ دوسرا فرقہ اس سے بھی آگے نکلا۔ اس نے حدیث کا بھی انکار کیا اور صرف قرآن پر عمل کا مدّعی ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ نہ فقہ کے بغیر حدیث پر عمل ہو سکتا ہے۔ نہ حدیث و فقہ کے بغیر قرآن پر عمل ہو سکتا ہے۔

تیرہویں چودھویں صدی کے عجمیوں کا کیا شمار؟ صحابۂ کرام بھی فہم قرآن میں رسول کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم کے محتاج تھے۔ اسی لیے رب کائنات نے ایک طرف امت پر یہ لازم کیا کہ وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا [حشر: ۷] ترجمہ: اور جو کچھ رسول تمہیں عطا فرمائیں وہ لو اور جس سے منع فرمائیں باز رہو۔

دوسری طرف رسول کو یہ ذمہ داری دی کہ وہ امت کے سامنے قرآن کے مفہوم و مطلوب کو بیان کریں اور امت کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیں۔ ارشاد ربانی ہے: وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ [نحل: ٤٤]

ترجمہ: اور اے محبوب ہم نے تم پر یہ قرآن اتارا ہے تا کہ تم لوگوں کے سامنے بیان فرما دو جو ان کی طرف اترا ہے۔

هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَاِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ [جمعه: ۲]

ترجمہ: وہی ہے جس نے اَن پڑھوں میں انھیں میں سے ایک رسول بھیجا جو ان پر اس کی آیتیں پڑھتے ہیں اور انھیں پاک کرتے ہیں اور انھیں کتاب اور حکمت کا علم عطا فرماتے ہیں اور بے شک وہ اس سے پہلے ضرور کھلی گمراہی میں تھے۔

اسی طرح قرآن کریم نے امت پر فقہ کی تحصیل بھی فرض کی مگر یہ فرض ہر فرد کے ذمہ نہ رکھا۔ کیوں کہ ہر ایک کے

لیے فقہ کی تحصیل یا فقاہت کا حصول ناممکن یا کم از کم سخت دشوار اور مشکل ہے۔ بعض افراد میں عقل واستعداد کی کمی ہوتی ہے، بعض میں فقہ کے لیے لازمی علوم وفنون کا ادراک نہیں ہوتا، بعض اپنی اقتصادی ومعاشی مصروفیات کے باعث تحصیلِ فقہ سے قاصر ہوتے ہیں، بعض جہاد یا دوسری کسی دینی وعلمی خدمت میں انہماک کے باعث فقہ میں رسوخ حاصل نہیں کر سکتے۔

اس لیے رب کریم نے جو بندوں پر سب سے زیادہ مہربان ہے فقاہت کی تحصیل کو فرض کفایہ قرار دیا۔ ارشاد ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ. [توبہ:۱۲۲]

ترجمہ: اور مسلمانوں سے یہ تو ہو نہیں سکتا کہ سب کے سب نکلیں تو کیوں نہ ہوا کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکلے کہ دین کی سمجھ حاصل کریں اور واپس آکر اپنی قوم کو ڈر سنائیں اس امید پر کہ وہ بچیں۔

اس کے ساتھ عام افراد امت کو یہ ہدایت کی گئی: فَسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُوْنَ. [نحل:۴۳، انبیا:۷] ترجمہ: تو اے لوگو علم والوں سے پوچھو اگر تمہیں علم نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ عام لوگ ہمیشہ اہلِ علم وفقہ سے دریافت کرنے کے حاجت مند ہوں گے۔ اور اہل علم وفقہ بیانِ رسول کے محتاج ہوں گے۔ امت کا بڑے سے بڑا فقیہ حدیث رسول علیہ الصلاۃ والسلام سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ صدیق وفاروق اور دیگر اکابر فقہاے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم فہمِ احکام اور فہمِ قرآن کے لیے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جانب اور بعد میں سرکار کے ارشادات کی جانب رجوع کرتے۔ اس بارے میں بے شمار واقعات موجود ہیں۔

اسی طرح بڑے بڑے محدثین نے استنباطِ احکام کے باب میں فقہا کی برتری کا برملا اعتراف کیا ہے۔ یہ وہ اعاظمِ رجال ہیں کہ مدعیانِ زمانہ ان کے سامنے پر کاہ کی بھی حیثیت نہیں رکھتے۔

خود حدیث رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسا بھی ہوگا کہ آدمی محدّث ہو مگر فقیہ نہ ہو۔ آدمی احادیث یاد رکھتا ہے، ان کی روایت کرتا ہے ان کا جو واضح معنی ہے وہ بھی سمجھتا ہے مگر ان سے مزید کیا کیا احکام نکلتے ہیں ان سب کی تہ تک پہنچنے سے قاصر رہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: نضّر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها، ووعاها، وأدّاها. فربّ حاملِ فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. (مشكاة المصابيح ج۱، ص۳۵)

ترجمہ: خدا اس بندے کو شاداب رکھے جس نے میری بات سن کر یاد کی، اسے محفوظ رکھا اور دوسرے تک پہنچایا۔ کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ فقہ کے حامل وحافظ وراوی تو ہیں مگر خود فقیہ نہیں، اور بہت سے حاملانِ فقہ ایسے لوگوں کے پاس فقہ لے جاتے ہیں جو ان سے زیادہ فقاہت رکھتے ہیں۔

حضرت سلیمان اعمش تابعی سیدنا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جلیل الشان شاگرد اور اجلّہ ائمۂ تابعین اور تمام ائمہ حدیث کے اساتذۃ الاساتذہ میں سے ہیں۔ ان کا واقعہ امام ابن حجر مکی شافعی نے الخیرات الحسان میں بیان فرمایا ہے ــــ امام اعظم ابوحنیفہ ان سے احادیث کی تعلیم لے رہے تھے۔ اسی زمانہ میں ان کی موجودگی میں امام اعمش سے کسی نے

کچھ مسائل دریافت کیے۔ انھوں نے امام ابوحنیفہ سے دریافت کیا۔ امام اعظم نے فوراً جوابات بتائے۔ امام اعمش نے پوچھا آپ نے یہ جوابات کہاں سے نکالے؟ فرمایا ان حدیثوں سے جو میں نے خود آپ ہی سے سنی ہیں۔ اور وہ احادیث مع اسانید سنادیں۔ امام اعمش نے کہا:

حسبك ماحدّثتك به في مأة يوم تحدّثني به في ساعة واحدة. ما علمت أنك تعمل بهذه الأحاديث. يامعشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة، و أنت أيها الرجل أخذت بكلا الطرفين.

ترجمہ: بس کیجئے جو حدیثیں میں نے سو دن میں آپ کو سنائیں آپ ایک ساعت میں مجھے سنائے دیتے ہیں۔ مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ ان حدیثوں پر یوں عمل کرتے ہیں۔ اے فقہ والو! تم طبیب ہو اور ہم (محدثین) عطار ہیں۔ اور اے ابوحنیفہ تم نے تو فقہ وحدیث دونوں کنارے لیے۔

امام اعمش سے بھی بدرجہا اجلّ و اعظم ان کے استاذ امام عامر بن شراحیل شعبی ہیں جنھوں نے پانچ سو صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پایا۔ حدیث میں ان کا پایہ اتنا بلند تھا کہ خود فرماتے ہیں: بیس سال گزر رہے ہیں، کسی محدث سے کوئی حدیث میرے کان تک ایسی نہیں پہنچی جس کا علم مجھے اس سے زیادہ نہ ہو۔ مگر اس جلالتِ شان اور عظمتِ مقام کے باوجود فرماتے ہیں:

"إنّا لسنا بالفقهاء، ولكنّا سمعنا الحديث فرويناه للفقهاء من إذا علم عمل." (تذكرة الحفاظ ج۱ ص ۷۸) ترجمہ: ہم لوگ فقیہ و مجتہد نہیں، ہمیں مطالب حدیث کی کامل سمجھ نہیں، ہم نے تو حدیثیں سُن کر فقیہوں کے آگے روایت کردی ہیں۔ جو ان پر مطلع ہوکر کارروائیاں کریں گے۔ نقله الذهبي في تذكرة الحفاظ.

غور کیجئے ایسے جلیل الشان امام اور عظیم ترین محدث نے فقاہت اور فقہا و مجتہدین کی برتری کا کیسے کھلے دل سے اعتراف کیا ہے مگر آج کل کے مدّعیانِ حدیث جنھیں صحاح ستہ تو کیا بخاری و مسلم بھی از بر نہیں اور فقاہت میں تو بالکل صفر ہیں وہ فقہ سے بے نیازی کا نعرہ بلند کررہے ہیں اور ائمہ مجتہدین سے امت کا رشتہ منقطع کرکے اپنی ہوائے نفس کا متبع بنانے کے درپے ہیں۔ والعياذ بالله. حالاں کہ امام سفیان بن عیینہ متوفی ۱۹۸ھ فرماتے ہیں: الحديث مضلة إلا للفقهاء.

ترجمہ: یعنی غیر فقیہ کے لیے حدیث گمراہی کی جگہ ہے۔ نقله عنه الإمام ابن الحاج المكي في المدخل (حاشية إقامة القيامة)

قرآن، حدیث اور فقہ ہر ایک کی ضرورت کو واضح کرنے کے لیے میں ایک مثال پیش کرکے اپنی گفتگو ختم کرنا چاہتا ہوں۔

سود کی حرمت قرآن مجید میں منصوص ہے۔ مگر قرآن میں جس قدر مذکور ہے صرف عربیت اور زبان دانی کے سہارے اس سے سود کی حقیقت کا ادراک ناممکن ہے۔ اشیاءِ ستّہ سے متعلق حدیث پاک نے حقیقتِ سود کا پتہ دیا۔ مگر ان چھ چیزوں کے ماسوا اشیا کا حال پھر بھی مخفی رہا۔ اسے مجتہدین کرام نے اپنے اپنے اجتہاد و نظر کی روشنی میں واضح کیا۔ اس کے بعد امت کو عمل کی راہ ملی۔ اس اجمال کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ قرآن فرماتا ہے:

وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا. [بقرہ: ۲۷۵] ترجمہ: اور اللہ نے بیع کو حلال کیا اور ربا کو حرام کیا۔

لغت میں ربا کا معنی زیادتی ہے اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو بے شمار جائز بیعیں بھی حرام ٹھہریں گی مثلاً:

(۱) ایک تولہ چاندی سے دس کیلو غلّہ خریدنا۔ (۲) ایک تولہ سونا کے عوض ۲۵ رتو لے چاندی لینا۔ (۳) ایک صاع گیہوں کے بدلے دو صاع جو یا چاول خریدنا۔ (۴) ایک کیلو کھجور کے بدلے دس کیلو امرود خریدنا۔ (۵) ایک کیلو پیتل سے دس کیلو لوہا خریدنا۔

ان سب میں کھلی ہوئی زیادتی موجود ہے، مگر کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ بیعیں حرام وناجائز ہیں۔ پھر زیادتی کا مطلب کیا ہے؟ اور وہ کون سی زیادتی ہے جو اللہ نے حرام کی؟ قرآن سے اس کی صراحت ووضاحت کوئی نہیں دکھا سکتا۔ حدیث پاک اس بارے میں کچھ رہنمائی کرتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبرُّ بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء. رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري ——

وفي رواية عبادة بن الصامت فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد.

اس حدیث پاک میں صرف چھ چیزوں کا بیان ہے۔ سونا، چاندی، گیہوں، جَو، کھجور، نمک۔ اگر ایک صنف کو اسی صنف کے عوض بیچا تو دونوں جانب برابر برابر رکھنا ضروری ہے۔ اگر ایک طرف زیادتی ہوگئی تو یہ زیادتی ربا اور حرام ہے۔ لیکن اگر صنف بدل گئی مثلاً سونے کو چاندی سے بیچا تو کتنی ہی کمی بیشی ہو حرام نہیں اگر دست بدست معاملہ ہو۔

ان چیزوں کا معاملہ تو حدیث سے معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ دوسری چیزوں کا معاملہ کس صورت میں سود ہوگا کس صورت میں نہ ہوگا یہ معلوم نہ ہوا۔ مثلاً ایک خصی کو بکری کے تین بچوں کے عوض بیچا، ایک قیمتی پتھر کو دس معمولی پتھروں کے عوض لیا، ایک درخت چند درختوں کے بدلے بیچا۔ ان سب میں بھی زیادتی ہے مگر جائز ہے یا ناجائز؟ کوئی بھی شخص ان احادیث یا دیگر احادیث کے صریح الفاظ میں بقیہ ساری چیزوں کا حکم دکھانے سے قاصر ہے۔ اسی لیے سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

إنّ آخِرَ ما نزلتْ آيةُ الربوا، وإن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قُبِض ولم يفسرها لنا، فدعوا الربوا والريبة. رواه ابن ماجة والدارمي. (مشكاة المصابيح ٢٤٦)

ترجمہ: بے شک آیتِ ربا آخر میں نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس کی پوری تفصیل وتفسیر ہمیں بتانے سے پہلے ہی دنیا سے تشریف لے گیے۔ تو جو سود ہے اور جس میں سود کا شک ہے دونوں چھوڑ دو۔

یہ سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے، وہ بھی بقیہ چیزوں میں سود کی صورت واضح نہیں کر رہے ہیں۔ ایک اسلم طریقہ بیان فرما رہے ہیں کہ جہاں کھلا سود ہے، اسے تو چھوڑنا ہی ہے، جہاں معاملہ واضح نہیں ہو رہا ہے اور سود کا شبہہ ہو رہا ہے اسے بھی چھوڑ دو۔

لیکن کہاں کہاں سود کا شبہہ متحقق ہے، اس کی تعیین بھی سب کے بس کی بات نہیں۔ اب امت کا عمل کیا ہو، اس پر ائمۂ مجتہدین نے اپنی خداداد بصیرت وفقاہت سے غور کیا اور سبھی حضرات نے یہ سمجھا کہ حدیث ربا میں حرمت کا جو حکم مذکور ہے ضرور اس کی کوئی علّت ہے، اگر وہ علت دریافت ہو جائے تو ہر چیز کا معاملہ واضح ہو جائے گا۔ جہاں ربا کی علت موجود

ہوگی وہاں زیادتی حرام ہوگی، جہاں علت نہ ہوگی وہاں حرمت نہ ہوگی۔

امام اعظم نے فرمایا وہ علت قدر و جنس ہے۔ امام مالک نے فرمایا طعم وادِّ خار ہے۔ امام شافعی نے فرمایا طعم وثمنیت ہے۔ امام احمد کا قولِ اشہر، امام اعظم کے موافق ہے۔

پھر ہر امام نے اپنی دریافت کردہ علت کی روشنی میں دیگر اشیا کے احکام بیان فرمائے اور ان کے متبعین اس پر کار بند ہوئے۔ ایسا نہیں کہ ہر امام نے محض اندازے سے ایک علت متعین کر لی۔ نہیں بلکہ ہر ایک کے سامنے کچھ دلائل وشواہد ہیں جن کی روشنی میں ان کی ایک رائے قائم ہوئی۔ تفصیل ہر مذہب کی مبسوط کتبِ فقہ میں ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ ائمہ کا اجتہاد وہیں کار فرما ہوتا ہے جہاں صریح آیت یا حدیث یا اجماع سے کوئی حکم دریافت نہ ہو۔ اور یہ بھی اس لیے کہ جو حضرات شرائط اجتہاد کے جامع ہوں ان کے لیے قرآن وحدیث سے اجتہاد کی اجازت ہے بلکہ یہ ان کا فرض منصبی ہے کہ خدا کی عطا کردہ فقاہت سے وہ نصوصِ کتاب وسنت میں پوشیدہ احکام کو منکشف کریں۔

رہا یہ کہ ان حضرات کے نتائج اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے تو اس کے کئی اسباب ہیں۔ ایک تو وہی کہ جب متعدد حضرات کسی عام معاملے میں بھی غور کرتے ہیں تو اکثر وبیشتر ان کے رجحانات مختلف ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اصول اجتہاد کا فرق، ہر ایک کو حاصل ہونے والے قرائن وشواہد میں فرق، نکتۂ نظر کا اختلاف متعدد اسباب ہیں۔ لیکن یہ قدر مشترک ہے کہ ہر مجتہد کی کاوش پورے اخلاص اور حق جوئی کے ساتھ یہی ہوتی ہے کہ جو حکم تقاضائے شریعت کے مطابق ہوا سے دریافت کریں اور اس پر کار بند ہوں۔ اس کاوش کے سبب وہ اللہ کی جانب سے اجر اور امت کی جانب سے ادائے شکر کے مستحق ہوتے ہیں۔

آج اگر چہ کوئی جامعِ شرائطِ اجتہاد نہ رہا بلکہ فقہی اصطلاح میں جنھیں ''اصحاب تمیز'' کہتے ہیں وہ بھی مفقود ہیں لیکن امت کی رہنمائی آج بھی علمائے دین کا فرض منصبی ہے، خصوصاً نو پیدا مسائل کی نوعیت کو سمجھنا اور کتب فقہ میں منصوص مسائل کی روشنی میں ان کے احکام دریافت کرنا عصر حاضر کا بہت بڑا چیلنج ہے۔ اسی چیلنج کا احساس کرتے ہوئے جامعہ اشرفیہ میں مجلس شرعی کا قیام عمل میں آیا اور مذاکرات کے انعقاد کا سلسلہ جاری ہوا تا کہ جو کام انفرادی طور پر سخت دشوار اور گراں بار ہے علمائے کرام کی قوتِ اجتماعی اور تعاونِ باہمی سے آسان ہو سکے۔

رب کریم اس راہ میں علمائے مخلصین کی کاوشیں بار آور فرمائے اور ان پر فقاہت وبصیرت کے دروازے کشادہ فرما کر ان کے فیضان کو عام وتام کرے۔

وما ذلك عليه بعزيز. وهو حسبنا و نعم الوكيل. وصلى الله تعالى وبارك وسلم على حبيبه الأشرف الأعلم وعلى آله وصحبه أولي الفضل والفيض والجود والعطاء والكرم.

محمد أحمد مصباحي

١١/٥/١٤٢٥ھ

٣٠/٦/٢٠٠٤ء

فیصلے

(۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی

(۱) محدود بحصص کمپنی (مشترکہ سرمایہ کمپنی/شیر بازار) کی سرمایہ کاری کی بنیاد تین امور پر ہے:
(۱) ترجیحی حصص (۲) قرض تمسکات (۳) مساواتی حصص۔
اس پر سیمینار کا اتفاق ہے کہ ترجیحی حصص سرمایۂ قرض ہیں جن پر ملنے والا نفع سود ہے، اس لیے ان حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری حرام ہے۔

(۲) مفتی محمد نظام الدین صاحب نے بتایا کہ پہلے بعض غیر ذمہ دار مضمون نگاروں کے مضمون سے یہ معلوم ہوا تھا کہ قرض تمسکات لازم شرکت ہوتے ہیں، مگر ذمہ دار اور حصہ دار افراد سے یہ تحقیق ہوئی کہ قرض دینا شریک کے لیے قطعاً لازم نہیں ہوتا، نہ ہی کمپنی اپنے شرکا سے ایسا کوئی مطالبہ کرتی ہے۔

(۳) یہ بھی بتایا کہ مذکورہ باخبر لوگوں سے معلوم ہوا کہ چار ہزار میں سے تقریباً تین ہزار نو سو اٹھانوے (۳۹۹۸) کمپنیاں ایسی ہیں جو مطلوبہ رقم یک مشت لیتی ہیں، اور ایک دو کے یہاں قسط وار ادائگی اور ضبطگی کی صورت ہوا کرتی ہے، اس لیے یہ طے ہوا کہ قسط وار ادائگی والی کمپنیوں کی شرکت سے یکسر روکا جائے۔ جب کہ ان کے یہاں پوری قسطیں وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں سابق جمع شدہ رقم کی ضبطگی کا رواج ہو یا جن سے ایسا خطرہ ہو۔

(۴) مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری شرکت عنان ہے، اس پر اتفاق ہو گیا۔ عالمگیری ج ۲ ص ۳۲ مع خانیہ اور بہار شریعت ج ۱۰ ص ۲۹ کے ایک جزئیہ سے یہ معلوم ہوا کہ شریک عنان کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے اپنے جملہ اختیارات دوسرے شریک کو دیتے ہوئے شرکت کرے۔ اس لیے مساواتی حصص والا عملاً اپنے حصص اور ان کا نفع لینے کے سوا کچھ نہیں کرسکتا تو اس سے اس کی شرکت کے شرکتِ عنان ہونے پر کوئی اثر نہیں آتا۔

(۵) مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت جائز ہے یا نہیں؟
جواز پر اشکال یہ ہے کہ مساواتی حصص والا نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتا ہے۔ اگر کمپنی نے دس لاکھ روپے جمع کیے پانچ لاکھ ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے ذریعہ۔ پانچ لاکھ مساواتی حصص کے ذریعہ اور دو لاکھ کا نقصان ہوا تو اس نقصان میں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات والے بالکل شریک نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کو مقررہ سود ملتا رہے گا اور ان کا اصل سرمایہ بھی محفوظ رہے گا اور دو لاکھ کا سارا نقصان مساواتی حصص والوں پر عائد ہوگا۔ اس طرح یہ شریک سود دینے اور سودی قرض کا نقصان سہنے کا عملاً مرتکب ہو گیا۔ اگرچہ وہ فارم پر یہ لکھ دے کہ سودی قرض لینے یا سود دینے سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا۔

یہ رائے حضرت شارح بخاری، حضرت محدث کبیر اور حضرت مصباحی صاحب دامت برکاتہم القدسیہ کی ہے اور مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کی رائے اس کے برخلاف یہ ہے:

شریعت طاہرہ کا ضابطہ ہے کہ مسلمان کا فعل امکانی حد تک حرمت وفساد سے بچایا جائے، اسی لیے فقہاے کرام نے بہت سے مسائل میں امکانی گوشوں کو تلاش کر کر کے تصحیح عقد فرمائی۔ مثلاً بازار میں مال حرام غالب اور حلال مغلوب ہو تو بھی اشیا کی خریداری کو جائز فرمایا (فتاوی رضویہ دوم، رسالہ احلی من السکر) بیع سیف مُحلّیٰ بحلیه میں جز ثمن دے کر کہا خُذْ مِنْ ثَمَنِهِمَا تو اسے من أحدهما قرار دے کر حلیہ کی بیع صَرف کو جائز کہا۔ بیع درهم و دينارين بدرهمين و دينار کو مقابلہ مطلقہ مان کر مُقَابَلَةُ الْجِنس بِخِلَافِهِ کے احتمال کو تصحیح عقد کے لیے متعین کیا۔ عبد مشترک کو ایک شریک نے بیچ دیا تو اسے درست قرار دیا۔ وغیرها من المسائل الكثيرة المعتمدة المفتى بها.

اس لیے کمپنی میں گو سرمایۂ حصص اور سرمایۂ قرض دونوں مخلوط ہیں، لیکن یہاں تصحیح عقد کا امکان یوں ہے کہ سود کی ادائگی کو سرمایۂ شرکت سے نہ مانا جائے بلکہ یہ مانا جائے کہ سود صرف مال قرض کے نفع کا ہے۔ یعنی کمپنی کے پاس جو کچھ روپے ہیں وہ ہوسکتا ہے کہ قرض کے بھی ہوں، حصص کے بھی ہوں۔ لیکن فعل مسلم کو حرمت وفساد سے بچانے کے لیے یہ قرار دیا جائے گا کہ یہ سرمایۂ قرض ہے اور سرمایۂ حصص کچھ تو متاع کی شکل میں موجود ہے، کچھ نرخ کے گھٹنے کی وجہ سے خسارہ کی نذر ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہدایت کار بورڈ بحیثیت وکیل جو کچھ قرض لیتا ہے، شرعاً اس کی ذمہ داری اسی کے سر ہے۔ مؤکل یعنی عام شرکا کے سر نہیں۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ نرخ گھٹنے کی وجہ سے خسارہ کا تعلق پورے دس لاکھ مال سے ہے، سودی قرض کے پانچ لاکھ سے جو سامان خریدا گیا اور نرخ گھٹا، اس کا خسارہ مثلاً ایک لاکھ ہے اور بقیہ مال کا خسارہ بھی ایک لاکھ ہے۔

لیکن یہ دونوں نقصان مجتمع ہو کر مساواتی حصص والوں پر ہی عائد ہوتے ہیں اور قرض والوں کا مال بھی سلامت رہتا ہے۔ نفع یعنی سود بھی دستیاب ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے قرض سے متعلق ایک لاکھ نقصان کو کسی اور طرف راجع کرنے کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اوپر ذکر کیے گئے مسائل سے اسی کی تو وضاحت کی گئی ہے، مگر اس پر اشکال یہ ہے:

ولو استقرض أحد شريكي العنان مالًا للتجارة لزمهما. (ج ۵ ص ۱۹۳، عالمگیری ج ۲ ص ۳۲۲ مع خانیہ)

❻ حصص کی خرید وفروخت جائز ہے یا ناجائز؟

جواز پر اشکال یہ ہے کہ مبیع مجہول ہے، قبضہ دینے دلانے سے خالی، بلکہ غیر مقدور التسلیم، اس لیے یہ بیع ناجائز ہے، کیوں کہ جواز بیع کی شرطیں موجود نہیں۔

(۱) محمد احمد مصباحی (۲) محمد نظام الدین الرضوی (۳) شبیر حسن رضوی (۴) خواجہ مظفر حسین (۵) محمد نصیر الدین (۶) عنایت احمد نعیمی (۷) نذر محمد قادری (۸) محمد علی فاروقی (۹) محمد عبد المبین نعمانی (۱۰) محمد ادریس (۱۱) نصر اللہ رضوی (۱۲) محمد ایوب رضوی (۱۳) عبد الغفار اعظمی (۱۴) محمد اختر کمال قادری (۱۵) محمد نسیم (۱۶) قاضی فضل احمد مصباحی (۱۷) آل مصطفیٰ مصباحی (۱۸) زاہد علی سلامی (۱۹) اختر حسین قادری (۲۰) عبد الحق رضوی (۲۱) محمد نظام

الدین قادری (۲۲) بدر عالم المصباحی (۲۳) نفیس احمد مصباحی (۲۴) محمد سلیمان مصباحی (۲۵) زین العابدین (۲۶) محمد ابرار احمد امجدی برکاتی (۲۷) شمس الہدیٰ (۲۸) محمد انور نظامی مصباحی (۲۹) شہاب الدین احمد نوری (۳۰) محمود احمد برکاتی (۳۱) شبیر احمد (۳۲) قاضی فضل رسول (۳۳) محمد عالم نوری مصباحی (۳۴) ساجد علی مصباحی (۳۵) خواجہ آصف رضا (۳۶) غلام جیلانی مصباحی (۳۷) محمد عرفان عالم (۳۸) دستگیر عالم مصباحی (۳۹) مقصود احمد مصباحی (۴۰) اختر حسین اعظمی (۴۱) صدر الوری قادری (۴۲) احمد رضا (۴۳) غلام نبی (۴۴) جمال مصطفیٰ قادری (۴۵) محمد قاسم مصباحی (۴۶) محمد رفیع الزماں مصباحی

فیصل بورڈ کا فیصلہ

ا/ذوالحجہ ۱۴۱۹ھ مطابق ۶/اپریل ۱۹۹۹ء

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم حامدًا و مصلیًا و مسلمًا

(۱) مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری عقود فاسدہ وربا کے دخل کی وجہ سے ناجائز ہے۔

(۲) اپنے روپیہ کا حصہ دوسرے کے ہاتھ بیچنا اور اس کا خریدنا دونوں حرام ہیں۔ (ماخوذ از فتاوی رضویہ ص ۱۷۲ ج ۸)

② (الف) دوامی اجارہ (پگڑی کے ساتھ معاملۂ کرایہ داری)

بدل خلو (پگڑی) لینے کی حاجت مواجر (مالک مکان، دُکان) کو بعض ہی حالتوں میں متحقق ہوتی ہے۔ ہاں! مستاجر (کرایہ دار) کو اس کے دینے کی حاجت ان جگہوں میں زیادہ ہوتی ہے جہاں پگڑی کے بغیر مکان دُکان ملنے کا رواج ہی نہ ہو۔

اسی طرح مستاجر جب شی مستاجَر (دُکان، مکان) مالک کو واپس کرے یا کسی اور مستاجر کو دے تو پگڑی لینے کی اسے حاجت ہوتی ہے۔

لیکن عوام کے لیے اس کی تفصیل اور تحدید کہ کہاں اس کی حاجت ہے اور کہاں نہیں بہت مشکل ہے۔

اور اصل مذہب یہ ہے کہ بدل خلو کا معاملہ ناجائز ہے، اس لیے سلامتی کی راہ یہ ہے کہ عاقدین ایسی صورت اپنائیں جس میں بلا دغدغہ وہ جائز عمل کرنے والے ہوں اور گنہ گار نہ قرار پائیں۔

وہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زمین کا ایک سال کا اجارہ پگڑی کے بدلے کریں اور عمارت سے انتفاع کا اجارہ ماہانہ کرایہ کی شرح پر کریں یا روز قبضہ کا کرایہ مثلاً ایک لاکھ رکھیں اور ماہانہ مثلاً ایک ہزار روپے رکھیں۔

(ب) زر ضمانت (سیکورٹی کی رقم)

زر ضمانت قرض محض ہے اور زر ضمانت دینے والے پر اس کی زکاۃ واجب ہے جس کی ادائیگی قبضہ میں آنے کے بعد تمام سالہائے گزشتہ کی واجب ہوگی اور سال بہ سال ادا کردے تو مناسب ہے ـــــ رہا یہ اشکال کہ یہاں اجارہ بشرطِ

القرض ہے تو اس کی نظیر مسئلہ منی آرڈر ہے، جسے امام احمد رضا قدس سرہ نے تعامل وتعارف کے باعث جائز قرار دیا ہے، یہاں تعامل کے ساتھ حاجت بھی ہے، اس لیے یہ بھی جائز ہے۔

(ج) زرِ پیشگی (ایڈوانس رقم)

(۱) عقد اجارہ کے انعقاد سے پہلے پیشگی رقم قرض ہے اور اس کی زکاۃ تحققِ شرائط کی صورت میں مقرض پر واجب ہوگی۔

(۲) عقد اجارہ ہو جانے کے بعد پیشگی رقم اجرت ہے وہ حصہ بھی جو وضع ہو گیا اور وہ حصہ بھی جو آئندہ وضع ہوگا۔ (عالمگیری) اور اس کی زکاۃ تحققِ شرائط کی صورت میں مالک مکان پر واجب ہوگی تا آں کہ اجارہ فسخ ہو جائے۔ (بدائع ج۲ص۶)

(۳) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

دوشنبہ ۲۳ ربیع الآخر ۱۴۲۲ھ/۱۶ جولائی ۲۰۰۱ء

مندرجہ ذیل صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے:

(۱) مریض کی جان بچانے کے لیے۔

(۲) اعضا کو بے کار ہونے سے بچانے کے لیے۔

(۳) جمالِ مقصود کے تحفظ، حلقۂ چشم کی حفاظت، یا کسی اور عضو کی حفاظت کے لیے، بشرطیکہ کسی اور جائز ذریعہ سے اس کا تحفظ نہ ہو سکے۔ جمالِ غیر مقصود کے تحفظ کے لیے اجازت نہیں۔

(۴) **الف:** خون نہ چڑھانے سے جب مریض کو زیادہ دنوں تک مرض کی تکلیف ہو، اگر یہ ناقابل برداشت حد تک ہو تو خون چڑھانا جائز ہے،، ورنہ نہیں،

ب: خون کی کمی کے باعث اِنسیجنل ہرنیا ہونے کا خطرہ ہو تو بھی جائز ہے، (جیسا کہ آپریشن کے بعد خون کی کمی سے ایسا ہو جاتا ہے)

(۵) خون کی کمی کے باعث مریض کی مختلف کیفیات ظاہر ہوتی ہیں ان میں صرف دوسری، تیسری صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے، پہلی صورت میں نہیں، وہ صورتیں یہ ہیں:

(الف) مریض ٹھیک ہے، کوئی گھبراہٹ یا تناؤ نہیں ہے، خون کی کمی ۱۵٪ سے کم ہے۔

(ب) ہلکا تناؤ، بے چینی، پیلا پن، بدن ٹھنڈا ہو جانا، پسینہ، پیاس، کھڑے ہونے سے اس طرح بے ہوشی طاری ہونا کہ گر جائے، خون کی کمی ایک سے دو لیٹر، یعنی ۲۰٪ سے ۳۹٪۔

(ج) بہت زیادہ تناؤ، ہوش وحواس میں اختلال، شدید تنفس، یعنی تیز اور گہری سانس چلنا، ہاتھ، پیر کا برف کی مانند ٹھنڈا ہو جانا، نیز پورے بدن کا ٹھنڈا ہو جانا، بہت زیادہ پیاس، خون کی کمی ۲ سے ساڑھے تین لیٹر یعنی ۴۰٪ سے

۷۰٪، پیشاب کی مقدار صفر۔

❻ خون نہ چڑھانے کے باعث عضو کے بے کار ہو جانے کا ظنِ غالب ہو تو بھی خون چڑھانے کی اجازت ہے۔

ان تمام صورتوں میں اجازت بس اسی مقدار میں خون چڑھانے کی ہے جتنے سے کام چل سکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال: خون کی حرمت قطعی ہے پھر اس سے علاج و انتفاع کا جواز کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب: خون کے پینے کی حرمت قطعی ہے دیگر وجوہ انتفاع کی حرمت ہمارے مذہب حنفی میں ظنی ہے۔

دلیل: آیت بقرہ، آیت انعام، تفسیرات احمدیہ، بحر الرائق و عالم گیری۔

اِنَّمَا حَرَّمَ علیکُمُ المیتةَ والدَّمَ۔ أی طعم المیتة والدم (بقرہ) : قُلْ لا اَجِدُ فیما اُوحیَ اِلَیَّ محرما علیٰ طاعم یطعمه الا ان یکون میتةً او دماً مَسفُوحاً او لحمَ خِنزیرٍ فانه رجسٌ (۱۴۵، انعام)

آگاهی: ان سیمناروں میں کم وبیش سو علمائے کرام شریک ہوئے اور فیصلے سب کے اتفاق رائے سے تحریر ہوئے۔

نواں سیمینار

چھٹی نشست: پیر صبح ۱۵/ ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ مطابق ۲۱/ فروری ۲۰۰۰ء

آج کی نشست میں "علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال" پر بقیہ مسائل کی تکمیل کے لیے بحث شروع ہوئی،

پہلی بحث یہ سامنے آئی کہ خون سے اکل وشرب کے علاوہ دیگر وجوہ سے انتفاع کی بھی حرمت قطعی ہے یا ظنی؟

اس پر ایک مضمون پیش ہوا، جس میں خون سے بجمیع الوجوہ انتفاع کو تفسیر بیضاوی، تفسیرات احمدیہ، احکام القرآن للجصاص کی عبارتوں کی روشنی میں حرام قطعی قرار دیا گیا ہے۔

اس کے بعد فواتح الرحموت اور نور الانوار وغیرہ کی عبارتیں پیش کی گئیں، جن سے صرف اکل وشرب کے حرام ہونے کی قطعیت ثابت ہوتی ہے۔ دیگر وجوہ انتفاع کی نہیں۔ (اس میں فیصل بورڈ کے دو ارکان کو تامل ہے)

دوسری بحث یہ سامنے آئی کہ اس سے قبل چھٹے سیمینار میں طے ہوا کہ مریض کو جب خون چڑھانے کی ضرورت یا حاجت ہو تو اس کے لیے خون چڑھانا جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن کوئی شخص اگر اسے خون دیتا ہے تو دینا جائز ہے، یا نہیں؟ اگر دینا جائز ہو تو دینے والے کے حق میں ضرورت، یا حاجت کیا ہے؟

اس کے جواب میں یہ کہا گیا کہ فتاویٰ رضویہ ج: ۱۰ نصف آخر ص: ۲۰۰ میں ہے کہ دوسرے مسلم کی ضرورت کا بھی اعتبار ہے، جیسے ڈوبتے کو بچانے کے لیے نماز پڑھنے والے کو نماز توڑنا واجب ہو جاتا ہے اس لیے جب کسی مسلم کو ضرورت یا حاجت درپیش ہے تو دوسرے شخص کے لیے جائز ہے کہ اپنا خون اسے بچانے کے لیے دے دے، جزء انسان سے وقت ضرورت و حاجت انتفاع کا جواز ہو جاتا ہے، جیسا کہ شامی میں ہے:

قال في الفتح: و أهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع

العين، واختلف المشايخ فيه، قيل: لايجوز، و قيل: يجوز، إذا علم أنه يزول الرمد، ولايخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب الظن و إلا فهو معنى المنع. اھ (ص: ٤/٣٩٨ رضاع، دار الباز)

مبسوط سرخسی میں ہے: ولا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه لأنه موضع الحاجة والضرورة. اھ (المبسوط ج: ١٥ ص: ١٢٦)

تیسری بحث یہ سامنے آئی کہ مریض کو حاجت وضرورت کی حالت میں خون اگر بلاعوض نہیں ملتا تو بعوض خریدنا جائز ہے، مگر بائع کے لیے خون کا ثمن طیب نہیں، مسلم مریض کو مذکورہ حالت میں مسلم یا غیر مسلم کسی سے بھی خون لینا یا خریدنا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

④ اعضا کی پیوند کاری

❶ اپنی جان بچانے کے لیے اپنے عضو کا کوئی حصہ کاٹ کر دوسری جگہ لگانا جائز ہے، اسی طرح کسی عضو کو بچانے یا قابل منفعت بنانے کے لیے بھی دوسرے عضو کا حصہ کاٹ کر لگانا جائز ہے، مگر اس میں شرط یہ ہے کہ کاٹا جانے والا عضو کم درجہ کا ہو یا اس کا ضرر نہ ہو یا ہو تو دوسرے کے مقابلہ میں کم ہو۔

دلیل: تحقیقی مقالہ مفتی محمد نظام الدین صاحب و دیگر مقالات (شامی کتاب الحظر والاباحۃ فصل فی اللبس، مسئلہ شد السن بالذہب)

❷ جمال مقصود فوت ہوا، مثلاً چہرے کی کھال جل گئی جس سے شکل بگڑ گئی تو اس صورت میں بھی اجازت ہے کہ اپنے کسی عضو کی کھال لے کر جمال کو بحال کیا جائے۔

❸ کوئی عضو انسانی بے کار ہو جائے اور کسی حیوان کا عضو اس کے لیے کار آمد ہو سکتا ہے تو حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کر کے اس کا عضو لگانا جائز ہے ــــ اگر حلال مذبوح سے کام نہ چل سکتا ہو تو خنزیر کے علاوہ دوسرے غیر حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کے بعد لگایا جا سکتا ہے۔ ــــ اگر مذبوح سے کام نہ چل سکے تو بحالت اضطرار غیر مذبوح کا عضو بھی لگایا جا سکتا ہے۔

چھٹی نشست ۲۱ر صفر ۱۴۲۰ھ دوشنبہ ۷ر جون ۱۹۹۹ء

اس سے قبل والے سیمینار میں یہ بحث آئی تھی کہ انسان کی جان یا عضو کی ہلاکت جب یقینی یا قریب بہ یقین ہو، اور دوسرے انسان کا عضو لگانے سے اس شخص کا شفایاب ہونا متوقع ہو۔ جیسا کہ آج کل یہ طریقۂ علاج جاری ہے تو شرعاً یہ جائز ہے یا نہیں؟

مندوبین نے اس پر اظہار خیال کیا کہ دوسرے زندہ انسان کا عضو کاٹ کر استعمال کرنا حالت اضطرار میں بھی جائز نہیں ہوتا۔ ہاں! مضطر کو اس مقدار میں حرام یا مردار حتی کہ انسان میت کا گوشت کھانے پینے کی اجازت ہوتی ہے جس سے وہ جاں بر ہو سکے۔ یہ اجازت اسی وقت ہے جب اس کھانے پینے سے اس کی نجات یقینی ہو۔

اس بنیاد پر یہ غور ہوا کہ آج کے تبدیلیِ عضو والے علاج سے شفا یقینی ہوتی ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کی یہ رائے سامنے آئی کہ یقینی تو نہیں مگر مظنون بہ ظن غالب ہے۔ اس پر یہ کلام ہوا کہ پھر یہ علاج واجب ہونا چاہیے کہ اگر نہ کرے تو گنہ گار ہو جیسے حالت مخمصہ میں حرام نہ کھائے، پیے اور مر جائے تو گنہ گار ہوتا ہے۔ حالاں کہ علاج کا حکم یہ نہیں۔ بلکہ کتابوں میں یہ موجود ہے کہ علاج نہ کیا اور مر گیا تو گنہ گار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ علاج سے شفا یقینی نہیں۔

پیوند کاری سے کامیابی کی جو شرح دی گئی ہے، وہ ہمارے حق میں **اولاً** یقینی نہیں۔ **ثانیاً** یہ شرح بحیثیت مجموعی ہے۔ آپریشن کے مرحلہ سے شفا تک گزرنے میں اتنے مراحل ہیں کہ ہر ہر مرحلہ پر ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے، پھر مریضِ خاص کے حق میں زیادہ سے زیادہ ظن اور امید کا حصول ہوتا ہے، قطع و یقین کا نہیں، پھر بہت سے حریص، دنیا طلب اور ظالم و خائن ڈاکٹروں کی زیادتیاں الگ ہیں۔ جن کے ظلم و خیانت اور بے اعتدالی و بے احتیاطی کے واقعات آئے دن سامنے آتے رہتے ہیں۔

دوسری طرف جو عضو عطا کرنے والا تندرست و توانا انسان ہے خاص اس کے حق میں کوئی حاجت و اضطرار نہیں کہ وہ اپنا عضو دوسرے کو دے، پھر اسے کیوں کر اجازت ہوگی کہ وہ اپنے عضو کی بے حرمتی یا اس کی خرید و فروخت کا معاملہ کرے۔ خصوصاً جب کہ وہ اپنے جسم و جان کا مالک بھی نہیں کہ اسے ہبہ کرنے یا بیچنے کا اختیار ہو۔

ان حالات کے پیش نظر عضو انسان سے عضو انسان کی پیوند کاری کے جواز کا حکم بہت مشکل ہے، بلکہ بروقت عدم جواز ہی واضح ہے اور ہم اسی کا حکم دیتے ہیں۔



پہلا باب

مشترکہ سرمایہ کمپنی

نظام کار اور شرکت و سرمایہ کاری

خلاصۂ مقالات بعنوان

مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت

از: حضرت علامہ محمد احمد مصباحی، رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ایک شخص اپنے تھوڑے سرمایہ سے کاروبار شروع کرنا چاہتا ہے تو کسی وسیع پیمانے پر پہنچنے میں اسے ایک مدت درکار ہوتی ہے، یوں ہی اگر دو تین شخص مل کر تجارت کریں تو ان کو بھی اگر چہ کم سہی مگر دیر ضرور لگے گی، ساتھ ہی کاروبار بھی ان کی زندگی تک عموماً محدود رہتا ہے، کیوں کہ ایک شریک کی موت ہوئی تو پھر اس کا سرمایہ اس کے ورثہ میں منقسم ہو جاتا ہے۔ ہوسکتا ہے وہ سب کے سب باپ کے شریک کے ساتھ تجارت نہ کرنا چاہیں، یوں ہی ایک باپ کی تجارت تھی جو اس کے انتقال کے بعد ورثہ کی طرف منتقل ہوئی تو منقسم ہو کر کافی کمزور ہو سکتی ہے، غالباً ان دشواریوں سے بچنے اور تجارت کو دوام واستحکام بخشنے کے لیے کمپنی کی ایجاد ہوئی، جس کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ چند اشخاص کسی وسیع تجارت کا منصوبہ بناتے ہیں، مگر سرمایہ کم رکھتے ہیں تو کمپنی کے نام سے ایک تجارتی ادارہ قائم کرتے ہیں جس کی تجارتی رقم کا ایک نشانہ مثلاً دس کروڑ منظور کرالیا، اور کام کی ابتدا بھی دس لاکھ سرمایے سے کرنا چاہتے ہیں، تو اپنے پاس سے اتنا سرمایہ لگاتے نہیں بلکہ اس دس لاکھ کو مثلاً سو، سو، یا دس، دس روپے کے چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں اور سارے عوام کو دعوت دیتے ہیں کہ یہ حصے خرید لیں اور انھیں ایک مقررہ نفع، یا حسب آمد نفع ملتا رہے گا۔ انھیں شرکا کہتے ہیں۔ یوں ہی کمپنی کو چلانے کے لیے ایک انتظام کار ٹیم منتخب کرتے ہیں۔ وہی سارے کاروبار کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ شرکا بدلتے رہتے ہیں۔ یوں ہی انتظامیہ میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے، مگر کمپنی کا نام باقی رہتا ہے اور سارے معاملات اسی کی جانب منسوب ہوتے ہیں اور اس کی مہر سے انجام پاتے ہیں، یہ طریقۂ تجارت دیرپا اور مستحکم سمجھا گیا، کیوں کہ اس میں تجارت کاروں اور حصہ داروں کی موت یا علیحدگی کے باوجود ان کے متبادل دوسرے افراد کے ذریعہ کام جاری رہتا ہے اور سرمایہ بھی وافر مقدار میں جمع ہو جاتا ہے اور جس کے پاس کم سرمایہ ہے وہ بھی شریک بن کر نفع پانے لگتا ہے، اس کے لیے سودی قرضے بھی حاصل کرتے ہیں۔ یہ کمپنی کی ایک سادہ سی شکل اور اس کا تعارف ہے۔

اس میں خاص طور سے یاد رکھنے کی باتیں چند ہیں:

- اس کے حصوں کی دو قسمیں بناتے ہیں: (۱) ترجیحی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترجیحی حصوں کے خریداروں کو ایک مقررہ نفع بہر حال ملتا رہے گا، خواہ کمپنی کا خسارہ ہو یا فائدہ، اور مساواتی حصص والوں کو تجارت میں نفع ونقصان جو بھی ہوا ٹھانا ہوگا۔

- سود کا معاملہ اس میں قدم قدم پر پیش آتا ہے۔
- جو حصے قسطوں پر جمع ہوتے ہیں اگر ایک مقررہ مدت تک مکمل جمع نہ ہوئے تو سابق جمع رقم سوخت کر دی جاتی ہے اور اس کا کوئی بدل نہیں دیا جاتا۔

یہ طریقۂ تجارت اب بہت عام ہو گیا ہے، چوں کہ عموماً یہ ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جو دین وشریعت کی قیدوں

سے آزاد رہتے ہیں بلکہ کسی دین سے صحیح طور پر وابستہ ہی نہیں ہوتے، اس لیے وہ کمپنی کے لیے جو اصول وضوابط وضع کرتے ہیں ان میں شرعی حلت وحرمت کا کوئی پاس ولحاظ نہیں ہوتا۔ مادی منفعت اور اس کی جانب زیادہ سے زیادہ افراد کو مائل کر کے وسیع پیمانے پر نفع اندوزی ہی ان کا اصل مطمح نظر ہوتا ہے۔

اس کا صحیح حل تو صرف یہ ہے کہ اہل اسلام شریعت کے جواز کی حدود میں رہ کر خود کمپنی بنائیں اور چلائیں۔ علمائے کرام سرمایہ داروں کو اس کی ترغیب دیں اور ماہرین تجارت اور عالمان شریعت باہم مل کر اس کے اصول وضوابط ترتیب دیں، اور یہ کوئی ناممکن یا بہت دشوار نہیں۔ کم از کم جن ممالک میں مسلم حکومتیں ہیں وہاں تو ایسی راہیں آسانی سے نکل سکتی ہیں، لیکن جنھوں نے مغرب کی تقلید ہی کو اپنا فیشن بنالیا ہے اور آنکھ بند کر کے اس کے پیچھے بھاگنے کے عادی ہیں، وہ یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ ہم ان بے دینوں سے بہتر کوئی طریقۂ کار اور کوئی دستور العمل وضع کر سکتے ہیں۔ انسان جب کسی کی ذہنی غلامی میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اس کی فکری وعملی قوتیں یوں ہی سلب ہو جاتی ہیں اور آزاد ہو کر بھی وہ دوسروں کی زنجیر میں جکڑے ہوئے رہنے کو باعث فخر وشرف سمجھتا ہے۔

مگر علمائے دین کی ذمہ داری یہ ہے کہ جو بھی طرز تجارت ہے اس کا جائزہ لے کر اس کا حسن وقبح واضح کریں اور اگر کچھ اصلاح ہو سکتی ہے، تو اصلاح کریں اور جہاں تک ہو سکے عوام کو حرام سے بچائیں، اسی نظریہ کے تحت کمپنی کے حصوں کی خریداری کا مسئلہ زیر بحث آیا۔

مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی نے ''جدید طریقۂ تنظیم وتجارت'' نامی ایک کتاب اور کچھ دوسری کتابوں کی روشنی میں اس کے شرائط وضوابط اور طریقۂ کار وغیرہ کی تفصیلات پر مشتمل کمپنی کا تعارف لکھا اور حتی الامکان اس سے متعلق سبھی ضروری باتیں سمیٹنے کی کوشش کی، پھر کچھ سوالات رکھے جو ص............ پر درج ہیں۔

جوابات

جواباً موصول ہونے والے فتاوی، آرا، اور مقالات مع قلمی صفحات حسب ذیل ہیں:

۱-حضرت مولانا قاضی عبد الرحیم بستوی	۲صفحات	۲-حضرت علامہ عبد الحکیم شرف قادری، لاہور	۲صفحات
۳-مفتی محمد ایوب رضوی جامعہ نعیمیہ مرادآباد	چار سطریں	۴- مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی	۵۸صفحات
۵-مولانا مفتی مطیع الرحمن مضطر، پورنوی	۱۳صفحات	۶-مولانا رحمت حسین کلیمی	۲صفحات
۷-مفتی اختر حسین رضوی	۱صفحہ	۸-مفتی زین العابدین صاحب	۱صفحہ
۹-مولانا شمس الہدی بستوی		۱۰-مولانا محمد نسیم مصباحی	
۱۱-مولانا آل مصطفے مصباحی	۶صفحات		

تبصرہ و خلاصہ

مقالات نمبر ۴، ۵، ۱۱، کے علاوہ سبھی تحریروں میں مسئولہ شرکت کے عدم جواز کا فیصلہ یا رجحان نظر آتا ہے۔ مولانا آل مصطفے مصباحی اور مفتی مطیع الرحمن رضوی کے جوابات میں کہیں کہیں کچھ شرائط وقیود کے ساتھ جواز کی جھلک نظر آتی ہے۔

مفتی محمد نظام الدین رضوی ترجیحی حصص کو یکسر ناجائز کہتے ہیں اور مساواتی حصص کو بعض شرطوں کے ساتھ بالکل جائز بتاتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انھیں تینوں مقالات کا خلاصہ پیش کر دیا جائے تو پوری بحث سامنے آجائے گی۔

مفتی مطیع الرحمن رضوی پورنوی کمپنی کے طریقۂ تجارت کو از قسم شرکت بتانے کے بعد شرکت اور اس کے اقسام کا تعارف کراتے ہیں، پھر تعیین کرتے ہیں کہ یہ شرکت کی کس قسم میں داخل ہے۔

شرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک کا مطلب یہ ہے کہ چند شخص ایک شی کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔

شرکت عقد کا مطلب یہ ہے کہ باہم چند اشخاص نے شرکت کا معاملہ کیا ہو۔

پھر شرکت ملک کی دو قسمیں ہیں: (۱) جبری (۲) اختیاری۔

چند اشخاص کا مال ان کے قصد و اختیار سے باہم مل جائے تو اختیاری ورنہ جبری۔

شرکت عقد کی تین قسمیں ہیں: (۱) شرکت عمل (۲) شرکت وجوہ۔ (۳) شرکت مال۔

شرکت عمل کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص دوسرے کے یہاں سے کام لائیں اور مل کر کام کریں، پھر جو اجرت ملے تقسیم کر لیں۔

شرکت وجوہ کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص مال کے بغیر باہم یہ طے کریں کہ اپنی وجاہت اور اعتماد کی بنا پر سامان اُدھار لائیں اور مال بیچ کر دام دیں، پھر جو بچے آپس میں تقسیم کر لیں۔

شرکت مال کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص اپنے مال لگانے کے ساتھ یہ طے کریں کہ اس سے مل کر کاروبار کیا جائے اور جو نفع ہو آپس میں تقسیم کر لیں۔

شرکت مال کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت مفاوضہ (۲) شرکت عنان۔

شرکت مفاوضہ کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی کفالت کے لائق ہوں، اپنی مخصوص قسم کی پونجی برابر برابر لگا کر کاروبار میں اس طرح شرکت کریں کہ نفع و تصرف میں سبھی شریک ہوں اور ایک دوسرے کے وکیل و کفیل بھی، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہو، اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہو دوسرا اس کی طرف سے ضامن بھی ہو۔

شرکت عنان کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی وکالت کے لائق ہوں، پونجی لگا کر کاروبار میں اس طرح شرکت کریں کہ ہر شریک دوسرے شریک کا وکیل ہو، مگر ضامن نہ ہو۔

آگے پھر لکھتے ہیں کہ "مشترکہ سرمایہ کمپنی" اگر ہو گی تو شرکت عنان ہو گی، اسی پر ہمیں غور کرنا ہے۔ اس کے بعد ترجیحی حصص کی شرکت اور مساواتی حصص کی شرکت پر الگ الگ کلام کرتے ہیں:

ترجیحی حصص کے اشتراک کو تین وجہوں سے باطل و ناجائز قرار دیتے ہیں۔

(۱) یہ شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں، یہ شرکت اسلامی کے منافی ہے۔

(۲) ان کے نفع کی مقدار ایک خاص شرح کے ساتھ مقرر ہوتی ہے اور مقدار نفع کی تعیین قاطعِ شرکت ہے۔

(۳) اب ان کی دی ہوئی رقم ہبہ تو ہو نہیں سکتی، عاریت یا قرض ہو گی، عاریت ہو تو اسے بعینہ باقی رکھ کر انتفاع ضروری ہوتا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہوتا، اس لیے وہ قرض ہی ہو سکتی ہے، جیسا کہ عالمگیری (ص ۳۶۳، ج ۴) اور فتح القدیر

(ص ۲،۴۰، ج ۵) کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔اور قرض پر نفع کی شرط قطعاً سود ہے۔اس لیے کسی کمپنی کا ترجیحی حصص کے ممبران مقرر کرنا اور لوگوں کا ترجیحی حصص میں شامل ہونا قطعاً حرام ہے۔

مساواتی حصص کی شرکت بذات خود صحیح ہو سکتی ہے، اس لیے کہ اس میں نفع ونقصان دونوں میں شریک رہنے کا معاملہ ہوتا ہے۔

(۱) مگر جب کمپنی میں ترجیحی حصص کے شرکا بھی شامل ہوں گے تو جو نفع ہوگا پہلے انھیں ایک معینہ شرح کے مطابق دے دیا جائے گا اور نقصان ہو تو بھی انھیں مشروط نفع دیا جائے گا۔نفع کی صورت میں اگر کچھ باقی رہا تو مساواتی حصص والوں کو ملے گا، ورنہ یہ محروم رہیں گے۔اور نقصان کی صورت میں ان کے راس المال سے ترجیحی حصص والوں کو مقررہ نفع دیا جائے گا۔ اس طرح سے نفع ونقصان میں ان کی جو شرکت ٹھہری تھی وہ بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے اور سراسر نقصان ہی کی صورت رہ جاتی ہے، کیوں کہ یا تو ان کی اصل پونجی سے بھی جاتا ہے یا ان کا حقیقی نفع مارا جاتا ہے۔اگر کچھ بچا تو ملتا ہے، ورنہ وہ بھی نہیں ملتا۔

(۲) طے شدہ تمام قسطیں اگر ایک خاص مدت کے اندر جمع نہ کر سکے تو جو سابقاً جمع کی تھیں وہ بھی ضائع ہو جائیں گی۔اس لیے یہ معاملہ قمار اور جوا بھی ہوا، اگر چہ شرکت ان عقود میں سے ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے، اس لیے نفس شرکت باقی رہتی ہے۔

(۳) ترجیحی حصص کا دیا ہوا قرض بھی محفوظ رہتا ہے اور برابر نفع بھی دیا جاتا رہتا ہے جو سراسر سود ہے اور اس کے دینے والے یہی مساواتی شرکا ہیں۔اور سود لینے کی طرح دینا بھی حرام ہے۔

(۴) اس میں جہاں مخصوص قسطیں جمع کرنے کی شرط ہوتی ہے، وہیں اپنی طرف سے سودی قرض جمع کرنے کی بھی شرط ہوتی ہے، یہ بھی حرام ہے۔اگر چہ اس شرط فاسد کی وجہ سے عقد شرکت فاسد نہ ہوا اور جائز کاروبار کے ذریعہ جو نفع حاصل ہو، اسے لینا جائز ہو۔

ہاں اگر ترجیحی شرکا نہ ہوں، مساواتی حصہ دار قرض دینے کے ساتھ صراحۃً سود لینے کی نفی کر دے اور دوسروں کو بھی سود نہ دیا جائے تو مساواتی حصص کی شرکت جائز ہو سکتی ہے۔یہ امور یہاں مفقود ہیں، اس لیے ناجائز ہی ہے۔

اس مقام پر یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ قرض کمپنی کے عام ممبران نہیں لیتے بلکہ اس کے کارندے لیتے ہیں۔اور شرکت عنان میں کوئی شریک قرض لے تو ایک قول کے مطابق یہ قرض دوسرے شرکا کی طرف راجع نہیں ہوگا، لہذا عام شرکا سودی قرض لینے کے وبال سے بری الذمہ ہوں گے۔

اس کے جواب میں یہ بتاتے ہیں کہ مذکورہ ضابطہ کے ساتھ حکم یہ بھی ہے کہ اگر قرض لینے والا سب کی جانب سے قرض لے، اور مجھے قرض دیجیے کے بجائے ہم سب کو قرض دیجیے، بولے تو یہ قرض سب پر عائد ہوگا۔اور یہاں جو قرض لیا جاتا ہے وہ کمپنی ہی کے لیے لیا جاتا ہے، کارندے صرف پیغام رسانی اور سفارت کا کام انجام دیتے ہیں، اس لیے وہ سب پر عائد ہوگا اور تمام شرکا اس کے وبال میں شریک ہوں گے۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ جب ابتداءً ہی مساواتی حصص کی شرکت ناجائز ہے تو کمپنی کے مالکِ اسباب تجارت ہو جانے کے بعد بھی اس کے اسباب کو خرید کر اس میں شرکت ناجائز ہے۔

● قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے سے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی حقیقت سوال نامے میں منقول

''جدید طریقۂ تجارت'' کی عبارتوں سے پورے طور پر منکشف نہیں ہوتی، اس لیے اس سلسلے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ ویسے جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا، ناجائز ہے تو قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کر دینے سے بھی شرکت ناجائز ہی رہے گی۔

● کمپنی کے معہود طریقے پر ایجنٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا، اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدد وجوہ کی بنا پر ناجائز ہوتا، جن میں ایک وجہ یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ ہو رہا ہے اس کا وقت معلوم نہیں۔ اور ایسا اجارہ ناجائز ہے۔ (خانیہ ص ۳۳۶، ج ۲) اور یہاں تو وہ کام ہی ناجائز ہے۔

● جب یہ واضح ہو گیا کہ ''مشترک سرمایہ کمپنی'' کا کاروبار ناجائز ہے تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن یا اس کی ایسی ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے، سبھی ممنوع ہوں گے۔ کیوں کہ گناہ پر اعانت حرام ہے۔

● کمپنی میں حصص کے نام پر جو رقم جمع کی جاتی ہے، وہ قرض ہوتی ہے اور قرض پر نفع لینا سود ہے، اس لیے منافع پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی، ہاں! جمع کی ہوئی اصل رقم شرکا جب چاہیں، وصول کر سکتے ہیں، تو یہ قرض ''دین قوی'' ہے۔ اب اگر یہ دین خود یا دوسرے مال سے مل کر مقدار نصاب ہو تو اس پر زکاۃ سال بہ سال واجب ہوتی رہے گی، مگر ابھی واجب الادا نہیں۔ واجب الادا اس وقت ہوگی جب مقدار نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے، مگر جو پانچواں حصہ وصول ہو جائے اسی کی زکاۃ واجب الادا ہوگی۔

مولانا آل مصطفےٰ مصباحی نے اسے ''بظاہر'' شرکت عقد کی قسم شرکت عنان کی طرح بتانے کے بعد یہ لکھا ہے کہ اس کے مساواتی حصص میں شرکت سے متعدد حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا۔

(۱) مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔

(۲) کمپنی کے حصہ داران مقررہ یا موسّعہ مدت تک قسطوں کی مکمل ادائیگی نہیں کرتے تو جمع شدہ قسطیں ضبط ہو جاتی ہیں۔

(۳) کمپنی کے کاروبار میں خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔ لہٰذا اپنی رقم کے ذریعہ اس کی تعمیر و ترقی میں حصہ لینا اعانت علی الاثم کی وجہ سے حرام ہوگا۔

ہاں اگر مشترکہ کمپنی خالص حربیوں کی ہو تو اس کے ترجیحی حصص میں وہ لوگ شریک ہو سکتے ہیں جو ان قسطوں کی مقررہ وقت پر ادائیگی کا یقین یا ظن غالب رکھتے ہوں، کیوں کہ حربیوں کا مال ان کی رضا سے بلا غدر و بدعہدی لینا جائز و درست ہے۔ خواہ عقود فاسدہ ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو۔ البتہ ایسی کمپنیوں کے مساواتی حصص میں شرکت روا نہ ہوگی، کیوں کہ اس میں مسلم کو نفع ملنا محض محتمل ہے۔

مفتی محمد نظام الدین رضوی کا مقالہ بہت بسط و تفصیل کا حامل ہے، اس میں انھوں نے جو موقف اختیار کیا ہے، اس پر دس شبہات وارد کر کے ان کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے۔ یقیناً یہ کافی غور و خوض اور عرق ریزی کا نتیجہ ہے جس کے باعث ان کے موقف سے اختلاف رکھنے والے بھی انھیں تبریک و تحسین پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ میں یہاں اس کی مناسب تلخیص کی کوشش کروں گا جو اس کے تمام ضروری گوشوں کو محیط ہو۔

ابتداءً انھوں نے کمپنی کی شرعی حیثیت متعین کی ہے جو ان کے بقول حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے اور اصل مالک حصہ داران ہوتے ہیں، مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ کوئی غیر عاقل شئ وکیل کیسے ہوسکتی ہے؟

اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں اس کی وکالت پر اقتصار نہیں بلکہ اس کی نیابت کے لیے ''منتخب عقلا'' مقرر ہوتے ہیں۔ مگر جو حصہ دار موت یا جنونِ مطبق کے شکار ہوں ان کے حق میں کمپنی کی وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر مؤکل کی موت کے بعد اس کے ورثہ اس کے حصص اپنے نام منتقل کرالیں، یوں ہی جنونِ مطبق کی صورت میں اس کا ولی مال تجارت پر راضی ہو تو یہ توکیل جدید ہوگی، اس طرح کمپنی کی زندگی باقی رہتی ہے، اگرچہ اس کے بعض حصہ داران باقی نہ رہیں۔

اس کے بعد کمپنی کے حصص کی شرعی حیثیت سے بحث ہے۔ بتاتے ہیں کہ حصص حاصل کرنے کے چار طریقے ہیں:

(۱) اجرائے حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے حصے خرید کر۔

(۲) جن کے لیے کمپنی سے حصص نامزد ہو چکے، ان سے خرید کر۔

(۳) کمپنی کے کسی حصہ دار کے مجنون ہونے یا مرجانے پر اس کے اولیا یا ورثہ کے نام انتقال حصص کے ذریعہ۔

(۴) قابلِ تبدیل قرض تمسکات کو اجرا کی شرط کے مطابق حصص میں تبدیل کرا کر۔

طریق اول میں حصے خریدنے کا لفظ محض مجازی ہے، ابتدا میں کمپنی یا اس کے متعلقین کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہوتا جسے خریدا جائے، دراصل حصے خریدنے کا مطلب رقم لگا کر شریک تجارت بننا ہے۔ اور یہ معاملہ فقہی اصطلاح کی رو سے عقدِ شرکت ہے۔ رہے حصص سرٹیفکٹ تو ان کی خریداری نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے معنی کے لحاظ سے حقیقۃً صرف سند اور ثبوت ہی کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر سندیں مبیع ہوتیں تو رقم کمپنی کی ملک ہو جاتی اور حصہ دار صرف ان اسناد کے مالک ہوتے، جب کہ کمپنی آئین کی تصریحات کے مطابق رقوم کے مالک حصہ داران ہی ہوتے ہیں، ہاں! جب کوئی رقم لگا کر شریک بن گیا، پھر اس نے اپنا حصہ بیچا اور کسی نے خریدا تو یہ واقعۃً خرید وفروخت ہے اور یہ معاملہ یہاں جائز بھی ہے۔ یہی وہ دوسرا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا۔

تیسرا طریقہ دراصل توریث یا تولیت ہے، اس میں کسی حصہ دار کی موت کے بعد اس کے ورثہ قانونی کارروائی کے بعد اس کی جگہ نامزد ہو جاتے ہیں اور کسی کے مجنون ہونے کے بعد یہی عمل اس کے ولی کے لیے ہوتا ہے۔

کمپنی کو کسی نے سودی یا غیر سودی قرض دیا تو کمپنی کی جانب سے اس کو ایک رسید دے دی جاتی ہے، اسی کا نام قرض تمسک ہے۔ یہ ایک مدت تک قرض تمسک کی صورت میں رہتا ہے، اس کے بعد جزوی یا کلی طور پر حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے، یعنی قرض دینے والے کو کمپنی کا شریک اور اس کی رقم کو کمپنی کا اصطلاحی حصہ بنالیا جاتا ہے، جس کے پاس یہ سند قرض ہو، وہ اسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اب یہ دوسرا شخص قرض خواہ ہو جائے گا اور سند قرض کو حصہ میں تبدیل کرنے کے بعد وہ شریک ٹھہرے گا۔ یہی وہ چوتھا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا اور تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان چاروں طریقوں سے عقدِ شرکت کا تحقق ہوتا ہے اور سب کا مقصود وہی ہے۔

اس کے بعد شرکت کی تعریف اور اس کے اقسام واحکام ذکر کرنے کے بعد یہ بتاتے ہیں کہ یہ شرکت، شرکتِ عنان ہے۔ ان باتوں کا تذکرہ اجمالاً مفتی مطیع الرحمٰن رضوی کے مقالہ کی تلخیص میں آچکا ہے۔

اس کے بعد ترجیحی حصص اور مساواتی حصص کا ذکر کرتے ہیں اور ترجیحی حصص کے ذریعہ شرکت کو سرمایہ کاری کے بجائے غصب کاری اور لوٹ کھسوٹ قرار دیتے ہوئے ناجائز وحرام بتاتے ہیں، مگر مساواتی حصص کے ذریعہ معاہدۂ شرکت کو

جائز و درست، اور ان کی تجارت سے حاصل ہونے والے منافع کو حلال وطیب کہتے ہیں۔ لیکن اس موقف کے گرد دس اشکالات ذکر کرتے ہیں، پھران کا حل بھی رقم فرماتے ہیں۔

پہلا اشکال: یہ ہے کہ حصوں کی خریداری کے ساتھ سودی قرض دینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود لینے کی آلودگی سے مشروط ہوتی ہے۔

اس کا حل یہ بتاتے ہیں کہ حصہ دار قرض دیتے وقت صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں قرض کی رقم پر کوئی سود نہ لوں گا۔ اس کا قطعی ارادہ بھی یہی ہو۔ بعد میں بھی سود نہ لے دے۔ ان شرطوں کی پابندی کے ساتھ اس کی شرکت اُس آلودگی سے بچ جائے گی۔

دوسرا اشکال : بطریق بالا حصہ دار خود اپنی رقوم کا سود لینے کی آلودگی سے بچ سکتا ہے، مگر کمپنی دوسرے تمام شرکا سے بھی سودی قرض لے کر تجارت میں شامل کرتی ہے، اس سود کی ناپاکی سے حصہ دار کیسے بچ سکتا ہے، جب کہ کمپنی یا ہدایت کاروں کا عمل حصہ داروں ہی کا عمل ہے، اس لیے کہ حصہ دار مؤکل ہوتے ہیں اور وہ وکیل ہوتے ہیں۔ تو جو سودی قرض لیا جائے گا وہ سب پر عائد ہوگا۔

اس کا دو حل پیش کرتے ہیں، **ایک** یہ کہ مذکورہ حرمت صرف فعل تک محدود ہے، تجارت اور اس کے نفع میں اس کا کوئی اثر نہیں، یعنی شریک بننا حرام و گناہ ہوگا، مگر کمائی حلال ہوگی۔ اس کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ حرام کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جو اپنی ذات میں قبیح ہو۔

(۲) وہ جو اپنی ذات میں اچھا ہو، مگر کسی وصف لازم غیر منفک کی وجہ سے برا ہو۔

(۳) وہ جو بذات خود اچھا ہو، مگر کسی وصف عارض قابل انفکاک کی وجہ سے برا ہو، جیسے بیع بذات خود جائز ہے، مگر وہ بیع جو جمعہ کی حاضری کے وقت کی جائے ممنوع ہے، جب کہ اس کے سبب حاضری میں رکاوٹ اور خلل ہو۔ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق تیسری قسم سے ہے، کیوں کہ حصص اور قرض کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال جائز و حلال ہے۔ اس سے ہونے والی تجارت بھی درست ہے۔ رہی سود کی شرط تو وہ مقارنِ عقد نہیں، قبل عقد ہے اور مفسد عقد صرف وہی شرط ہوتی ہے جو مقارن عقد ہو، البتہ خود سود کا لینا دینا حرام لِعَینِہٖ ہے اور یہ مال، مال خبیث ہے۔ یوں ہی ترجیحی حصص میں طے شدہ نفع لینا دینا بھی حرام ہے اور یہ مال بھی مالِ خبیث ہے۔

دوسرا حل یہ ہے کہ:

(۱) قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا (برقول صحیح ومختار) باطل ہے۔

(۲) وکیل نے اگر قرض لیا تو اس کا مالک خود وہی ہوگا۔

(۳) اگر یہ مالِ قرض وکیل کے پاس سے ضائع ہو گیا تو اس کا ضامن بھی خود وکیل ہی ہوگا۔

اس قول کے پیش نظر ہدایت کاروں نے جو سودی قرض لیا وہ ان ہی کی جانب عائد ہوا۔ دوسرے شرکا اس سے بری ہیں۔

تیسرا اشکال: یہ ہے کہ کمپنی کے حصوں میں مساواتی حصص کے ساتھ ترجیحی حصص بھی شامل ہوتے ہیں جو ناجائز ہیں تو ان کے انضمام کے ساتھ مساواتی حصص کے ذریعہ بھی سرمایہ کاری ناجائز ہوگی۔

اس کا حل یہ ہے کہ ترجیحی حصص کے ساتھ شرکت، شرکت نہیں، نہ ترجیحی حصص کی رقم سرمایۂ شرکت ہے۔ وہ

صرف ایک قرض ہے جس پر سود دینے کی شرط لگی ہوئی ہے، اس لیے سودی قرضے ملانے کی صورت میں جو حل پیش ہوا وہی حل ان ترجیحی حصص کی رقوم ملانے کا بھی ہے۔

چوتھا اشکال: کمپنی کا سودی قرض ادا نہ ہوا تو اس کی ادائیگی کا ذمہ حصہ داروں پر عائد ہوتا ہے، اس لیے کمپنی میں شرکت سودی قرض ادا کرنے کی ذمہ داری اٹھانے کے مترادف ہے، اس لیے یہ شرکت ناجائز ہوگی۔

جواب یہ دیتے ہیں کہ حصہ داروں پر کمپنی ادائے قرض کے لیے صرف یہ ذمہ داری عائد کرتی ہے کہ ابھی جتنے حصے جمع نہیں کیے ہیں، وہ جمع کر دیں تاکہ کمپنی قرض چکا سکے، تو حقیقۃً یہ اپنے حصوں کی ادائیگی ہوئی، سودی قرض کی ادائیگی نہ ہوئی، کمپنی کا آئین اسے جس لفظ سے بھی تعبیر کرے، معاملہ اپنی حقیقت کے تابع ہوتا ہے اور حصہ دار کی نیت بھی یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنی بقیہ قسطیں ادا کر رہا ہے، اس کا اس سے مطالبہ بھی ہوتا ہے۔

پانچواں اشکال: یہاں اپنی رقم کو داؤ پر لگا کر ایک طرح کا جوا بھی کھیلنا پڑتا ہے، اس لیے کہ حصہ دار نے اگر مقررہ وقت پر اپنی قسطیں جمع نہ کیں، تو اسے ایک مہلت دی جاتی ہے جس کے اندر اسے بقیہ قسطیں مع سود جمع کرنی پڑتی ہیں اور اگر اس مدت مہلت میں بھی جمع نہ کیں تو سابقہ جمع شدہ قسطیں بحق کمپنی ضبط کر کے حصہ دار کو خارج کر دیا جاتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود اور قمار دونوں پر مشتمل ہو سکتی ہے۔

اس کا حل یہ بتاتے ہیں کہ آدمی اپنی پونجی کا خیال کر کے اتنے ہی حصوں کا معاملہ کرے جن کو وہ بآسانی جمع کر لے۔ دوسری صورت یہ کہ اپنی تمام قسطیں یک مشت جمع کر دے، تاکہ آئندہ کا کوئی خطرہ ہی نہ رہے، یک مشت جمع کرنے کی اسے اجازت بھی ہوتی ہے اور مہلت کی مدت میں وہ بنام سود جو زائد رقم دیتا ہے، دراصل وہ سود نہیں بلکہ یہ ابتداءً مثلاً دس روپے کی جگہ بارہ روپے دے کر شریک بننا یا حصص کا گراں قدر پر اجرا ہے جو جائز ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

الحاصل یک بارگی جمع کرنے والا سود اور قمار سے بالکل بری ہے، اسی طرح مقررہ وقت کے اندر جمع کرنے والا بھی سلامت ہے، اور مدت مہلت میں جمع کرنے والا بھی حقیقت امر کے لحاظ سے سود دینے والا نہیں۔

چھٹا اشکال : شرکت صحیحہ شرعیہ میں شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنا مال واپس لے کر شرکت ختم کر دے لیکن کمپنی کا آئین یہ ہے کہ شریک اپنا مال واپس نہیں لے سکتا، تو یہ شرط لگا کر ایک عاقل، بااختیار انسان کو حجر کے تینوں اسباب میں سے کسی ایک کے بغیر مجبور کرنا ہوا۔

جواب یہ ہے کہ آدمی کو اختیار ہے کہ کمپنی میں شرکت کرے یا نہ کرے، اور کمپنی نے اپنے شرائط وضوابط سے اسے آگاہ کر دیا ہے، جن کو جان بوجھ کر وہ معاہدۂ شرکت کرتا ہے، جس کا معنی یہ ہوا کہ وہ خود ہی یہ پابندی قبول کرتا ہے، اس لیے کمپنی کی طرف سے حجر نہ ہوا۔

دوسرے یہ کہ یہاں بھی مال واپس لینے کا راستہ مسدود نہیں بلکہ مخصوص ہے، وہ یہ کہ اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کر کے وہ اپنی رقم حاصل کرے اور اس مخصوص راہ کی پابندی بھی اس نے خود ہی اپنے سر لی ہے، اس لیے اس میں کوئی نزاع بھی نہیں ہو سکتا، بالفرض عدم واپسی کی یہ شرط، فاسد بھی ہو تو اس سے عقد شرکت فاسد نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ ان عقود میں ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے۔ (فتح القدیر ص ۸۱، ج ۶/ خانیہ ص ۹۰۵، ج ۴)

ساتواں اشکال: کمپنی میں سرمایہ کاری اگر شرکت ہے تو شریک کی موت اور اس کے جنون ممتد سے یہ شرکت

باطل ہو جانی چاہیے اور اس میں وراثت جاری نہ ہونا چاہیے، حالاں کہ کمپنی کے آئین کی رُو سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مرنے والے شریک کی شرکت تو ختم ہوگئی، البتہ اس کے حصے بذریعہ قانون، ورثہ یا ولی کے نام منتقل کر دیے گئے، کمپنی کے آئین سے حاصل یہی نکلتا ہے۔ اور شرعاً اس کی حقیقت یہ ہے کہ شریک کی موت کے بعد اس کے ترکہ کے مالک اس کے ورثہ ہوئے، تو اس کے مال شرکت کے مالک بھی اس کے ورثہ ہوئے، اب یہ ورثہ اپنی رضا سے اپنے مورث کے حصص اپنے نام منتقل کراتے ہیں، تو یہ اپنے مورث کی جگہ نئے شریک اور حصہ دار ہوئے، دراصل یہاں وراثت ترکے میں جاری ہوئی، عقد شرکت میں نہیں اور ورثہ نے کمپنی کی شرکت قبول کر لی تو جدید عقد شرکت وجود میں آ گیا۔ ایسا شرعاً بھی جائز و درست ہے۔

آٹھواں اشکال : حصہ داروں کی رقم سے جب تک کوئی سامان خریدا نہ گیا وہ روپے کی شکل میں ہوتی ہے اور جب اس سے کچھ خرید لیا گیا تو مال و متاع کی شکل میں تبدیل ہوگئی۔ حصہ جب تک روپے کی شکل میں ہے اور روپے سے اس کی بیع ہوئی تو مجلس عقد میں تقابض بدلین ضروری ہے، اگر ایک نقد ہو دوسرا اُدھار، تو یہاں ربا النسیہ پایا جائے گا، اس لیے یہ بیع حرام اور فاسد ہوگی۔ یہاں معین پیسوں کے باہمی تبادلہ سے متعلق ہدایہ کی عبارت پیش کی گئی ہے۔ (باب الربا ص ٦٥، ج ٣)

جب حصہ سامان میں تبدیل ہو گیا اور روپے کے عوض اس کی بیع ہو رہی ہے، تو بھی یہ بیع ناجائز و فاسد ہے، کیوں کہ کمپنیوں کے سامانوں میں اس حصہ دار کا حصہ کون ہے اور کتنا ہے، یہ مجہول و نامعلوم ہے اور مجہول شی کی بیع ناجائز و فاسد ہوتی ہے۔

پہلی صورت کا جواب یہ ہے کہ جس وقت بیع کی کارروائی مکمل ہوتی ہے اس وقت دونوں جانب سے قبضہ متحقق ہو جاتا ہے کیوں کہ حصص سرٹیفکٹ کی منتقلی "منتقلی فارم" پر درخواست آنے، منتقلی کی رجسٹری کرنے، بورڈ کے ذریعہ منتقلی کی منظوری دینے اور ممبران کے رجسٹر میں اندراج کرنے پر مکمل ہوتی ہے۔ (طریقۂ تجارت ص ١٩١، ج ١)

اس کارروائی کے بعد خریدار کمپنی کا نیا حصہ دار ہو جاتا ہے اور کمپنی اس کی وکیل عام ہوتی ہے، جس کا دائرۂ عمل قبضۂ بدل کو بھی شامل ہے اور صحت بیع کے لیے مبیع پر خود مشتری کا قبضہ ضروری نہیں بلکہ اس کے وکیل قبض کا قبضہ بھی کافی ہے۔ اور زیر بحث مسئلہ میں وکیل قبض یعنی کمپنی کا قبضہ پہلے ہی سے متحقق ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں تقابض بدلین ضروری نہیں بلکہ صرف ایک طرف سے قبضہ ضروری ہے، کیوں کہ یہاں معاملہ نوٹ کی نوٹ سے بیع کا ہوتا ہے، وہ ثمن خلقی نہیں ثمن اصطلاحی ہے اور اس میں ایک عوض پر مجلس میں قبضہ ہو جانا صحت بیع کے لیے کافی ہے۔ (کفل الفقیہ مشمولہ فتاوی رضویہ ص ١٥٠-١٥٤، ج ٧)

دوسری صورت سے متعلق اعتراض بالا کا جواب یہ ہے کہ متاع مجہول کی بیع اس وقت ناجائز ہوتی ہے جب اس کی جہالت باعث نزاع ہو کر لین دین کے عمل سے مانع ہو، یہاں کمپنی کے دستور کے مطابق مبیع کو نئے حصہ دار کے حوالے کرنے کی حاجت ہی نہیں پیش آتی، تو نزاع باہمی اور منع تسلیم کی صورت ہی نہ ہوئی کہ عدم جواز اور فساد بیع لازم آئے۔ " إن محض التمليک لايبطل بجهالة لعدم الحاجة إلى التسليم" (بنایہ ص ٨٧، ج ٣) کچھ اور عبارتیں بھی ہیں۔ (ہدایہ ص ٤، ج ٣ و ص ٢٣، ج ٣، قبیل باب البیع الفاسد/ فتح القدیر ص ٢٩، ج ٦/ ردالمحتار ص ٥٢٩، ج ٤) آگے لکھا ہے کہ اس کا "صریح جزئیہ" مسئلہ تخارج ہے، جس میں مبیع اور اس کی مقدار مجہول ہوتی ہے۔

نواں اشکال: حصہ دار کے حصے روپے کی شکل میں ہوں یا سامان کی شکل میں، ان کی بیع اور تسلیم کے لیے کمپنی میں شرکت شرط ہے۔

(۱) یہ بیع بالشرط ہے جو فاسد و ناجائز ہے۔

(۲) ایسی شرط باہمی نزاع کی باعث ہے، جس کا فائدہ ہوگا وہ اس شرط پر عمل کا مطالبہ کرے گا، جس کا نقصان ہوگا وہ اس سے اعراض کرے گا۔

(۳) یہ شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہے، کیوں کہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ بائع و مشتری مبیع و ثمن کے تسلیم و تسلّم کے عمل میں آزاد ہوں اور یہاں اس کام کے لیے کمپنی میں شرکت کی پابندی ہوگئی۔

(۴) جب عقد بیع کے ساتھ عقد شرکت کو بھی لازم کر دیا گیا تو یہ درحقیقت ایک عقد کے اندر دو عقد ہوا، یہ بھی فاسد و ناجائز ہے۔ وقد نهى النبي عليه الصلاة و السلام عن صفقتين في صفقة. (هدايه ص٤٤، ج٣)

جواب (الف): (۱) شرط مفسد بیع اس وقت ہوتی ہے جب وہ تقاضاے عقد کے خلاف ہو۔

(۲) اور اس کی وجہ سے عاقدین میں سے کسی کو ایسا نفع مل رہا ہو جس کے مقابل دوسرے کو کچھ نہ ملے یا مبیع ذی عقل و باشعور ہو اور شرط کا نفع اس کے حق میں ہو۔ مفسد بیع ہونے کے لیے ان سبھی امور کا اجتماع ضروری ہے۔

لیکن جب کوئی شرط معروف و معہود ہو جائے تو وہ تقاضاے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہیں ہوتی اور یہاں یہ شرط معروف و معہود ہے اور عاقدین نے خود اس طریقۂ تسلیم و تسلّم کو خاص کیا ہے، اس لیے یہ عمل ان کے اختیار ہی سے ہوا اور ان کی آزادی بھی مسلوب نہ ہوئی۔ امام احمد رضا قدس سرہ نے "المنى والدرر لمن عمد مني آرڈر" (فتاوی رضویہ ج۸ ص۲۰۸) میں ایسی آٹھ بیعوں کا ذکر کیا ہے۔ اور آج کے زمانے میں اس کی نظیر مثلاً چھ ماہ میں گھڑی یا پنکھا خراب ہو جائے تو واپس کر کے دوسرا لے جانے یا ایک مقررہ مدت کے اندر مفت مرمت کرا لینے کی گارنٹی کی شرط ہے، جو متعارف ہونے کے باعث تقاضاے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہ رہی۔ اس شرط کا فائدہ عاقدین میں سے کسی ایک کو نہیں ملتا بلکہ غیر یعنی کمپنی کو ملتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ مشتری شرکت پر مجبور نہیں بلکہ شرکت ہی کے لیے وہ حصص خریدتا ہے، اس لیے اس کی کوئی آزادی سلب نہ ہوئی۔

(ب) (۱) ایک عقد میں دو عقد ممنوع ہونے کی علت یہ ہے کہ کسی عاقد کو ایسا نفع ملتا ہے جو سود کی حیثیت رکھتا ہے اور یہاں شرکت کا فائدہ عاقدین میں سے کسی کو نہیں ملتا بلکہ کمپنی کو ملتا ہے۔

(۲) تعارف و تعامل کے بعد ایک عقد میں دو عقد ناجائز نہیں رہ جاتا بلکہ صحیح ہو جاتا ہے، جیسے گھڑیوں اور پنکھوں میں مفت مرمت کی شرط عقد بیع کے ساتھ عقد اعارہ کی شرط ہے، مگر تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ یہی حال یہاں عقد شرکت کی شرط کا بھی ہے۔

(۳) علاوہ ازیں شرکت بجاے خود کوئی نفع بھی نہیں کہ سود کی صورت بنے اور کسی عاقد کو بلا عوض کوئی زیادتی ملے۔

ردالمحتار ص۳۵۳، ج۳ فصل في الشركة الفاسدة میں ہے:

"والظاهرُ أن الشّركة كالمضارَبَة، لو دفع ألفًا، نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما، والربح بقدر المالين مثلًا أنه لا كراهة في ذلك؛ لأنه ليس قرضا جر نفعًا".

یہاں مقرض نے ایک شخص کو قرض اس شرط پر دیا کہ وہ اس کے ساتھ عقد شرکت کرے۔ اگر شرکت بذات خود کوئی نفع ہوتی، تو یہ "كُلُّ قَرْضٍ جرَّ نَفْعًا" کے عموم میں شامل رہتا اور ناجائز ہوتا۔ مگر جواز کی وجہ یہی ہے کہ ایسا کوئی نفع نہ پایا گیا جو سود کہا جاسکے، بعینہ یہی بات بیع حصص میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا مساواتی حصص کی بیع بہر حال جائز و درست ہے۔

دسواں اشکال: مسئلہ زیر بحث سے متعلق فتاوی رضویہ ص ۱۱۲-۱۱۱، ج ۷ میں ہے:

''ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے۔ کم، زائد کو بیچا گیا تو ''صرف'' ہے، جس میں تقابض بدلین نہ ہوا، یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے، غرض یہ معاملہ حرام، در حرام، محض حرام ہے۔ حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل روپے جتنے اس کے، کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا ''منفعتِ جائزہ غیر ربا'' میں اس کا جتنا حصہ ہے، اس پر زکاۃ لازم آئے گی''۔

جواب: واضح رہے کہ یہ فتوی مساواتی حصص سے متعلق سوال کا جواب ہے اور کسی لفظ سے یہ مترشح نہیں کہ کمپنی میں شرکت حرام یا گناہ ہے بلکہ آخر میں منفعت جائزہ غیر ربا میں شریک کا حصہ مان کر اور اس پر زکاۃ لازم بتا کر یہ افادہ فرمایا کہ نفس شرکت جائز اور اس سے حاصل ہونے والا غیر سودی نفع بھی جائز و پاک ہے، جس پر زکاۃ کی ادائیگی بھی لازم ہے، ہاں! روپے کی روپے کے بدلے بیع کو عدم تقابض بدلین کی وجہ سے ناجائز کہا ہے، مگر یہاں روپے سے مراد چاندی کے سکے ہیں، جو ان کے زمانے میں رائج تھے اور ثمن خلقی کی بیع میں مجلس عقد کے اندر تقابض بدلین بہر حال ضروری ہے۔ اب چاندی کے سکے نہیں بلکہ نوٹ ہیں، جو ثمن اصطلاحی ہیں اور ان میں ایک عوض پر قبضہ ہو جانا جواز بیع کے لیے کافی ہے۔ یوں ہی ثمن اصطلاحی کی بیع کمی، بیشی کے ساتھ جائز ہے۔ نیز یہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کی ثمنیت باطل ہو جاتی ہے اور یہ متاع ہو جاتے ہیں، ان مسائل کی تحقیق و تفصیل ''کفل الفقیہ الفاھم'' وغیرہ میں ہے۔ تو اب نوٹ کے بدلے میں نوٹ کی جو بیع ہوتی ہے، اس میں تفاضل بالاتفاق جائز۔

آج یہ حیلہ بھی جاری ہوسکتا ہے کہ عاقدین ثمن والے نوٹ کو متعین کر کے اور متاع بنا کر اسے مبیع قرار دیں اور کمپنی کے قبضے میں جو نوٹ ہیں، انھیں ثمن ٹھہرا لیں تو یہ اُدھار بیع ہوگی، جو بلا شبہہ جائز ہے۔ لیکن چاندی کے سکوں میں یہ حیلہ نہیں ہوسکتا۔

آج کمپنیوں کے لیے ۱۹۵۶ء کا جو قانون نافذ ہے، اس کی رو سے کمپنی وکیل عام ہوتی ہے، اس لیے کمپنی کے قبضہ کی وجہ سے تقابض بدلین کی توجیہ نہ صرف ممکن بلکہ مناسب ہے۔ اعلی حضرت قدس سرہ کے زمانہ میں ۱۹۵۶ء سے قبل کا جو قانون نافذ تھا، ہوسکتا ہے اس کی رو سے کمپنی صرف وکیل بیع و شرا ہی ہو اور اس وقت تقابض بدلین کی توجیہ نہ کی جاسکتی ہو۔ فتوے کے الفاظ سے اس وقت کمپنی کا وکیل عام ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔

ہاں! اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے قرض پر نفع کو سود و ناجائز قرار دیا ہے۔ ہم نے بھی اس سے انحراف نہ کیا۔ یوں ہی کمپنی کے جاری شدہ حصص کو بے قیمت مانا۔ ہم نے بھی یہی لکھا۔ الحاصل آج کے حالات میں مذکورہ فتوے سے بیع حصص کے عدم جواز پر استناد بجا نہیں۔

مذکورہ دس اشکالات و جوابات کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ کمپنی کا ایک حصہ دس یا سو روپے کا ہوتا ہے، کبھی اسے کمپنی اتنے ہی میں جاری کرتی ہے، کبھی کم و بیش میں۔ یعنی شریک دس کا حصہ دس میں لے یا دس کا حصہ پندرہ میں لے یا دس کا حصہ آٹھ میں لے، یہ تین صورتیں ہوتی ہیں، کیا یہ تینوں جائز ہیں؟

جواب یہ ہے کہ شریک نے برابر یا کم وبیش جتنے روپے دیے، دراصل وہ اتنی ہی رقم لگا کر عقد شرکت عمل میں لانے والا ہوا اور شریک بنا۔ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔

ہاں! اس پر یہ محظور وارد ہوسکتا ہے کہ شریک کو نفع تو اسی رقم کا ملے گا جو سند میں چھپی ہوئی ہے، اگر چہ اس نے دس کی جگہ بیس دیے ہوں لیکن اس میں بھی کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ کمپنی کے آئین میں جب یہ شرط متعارف ہے کہ گراں قدر والے حصص میں اضافی روپوں پر نفع نہیں ملے گا تو اس کے جانتے ہوئے ان حصوں کو لینے کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ دار صرف دس روپے ہی نفع میں شرکت کے لیے دے رہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اضافی دس روپوں کا بھی نفع دینے میں کچھ لحاظ ہوتا ہے، جیسا کہ ''سرمایہ کاری'' کی عبارت سے عیاں ہے۔ لہذا مساواتی حصص کا اجرا مساوی قیمت پر جائز ہے اور کم وبیش پر بھی۔ (انتهى المقال ملخصًا)

ان مقالوں کے بعد **بحث کا دور** آیا۔ سب سے پہلے کمپنی کی حیثیت پر بحث شروع ہوئی کہ کمپنی کس چیز کا نام ہے؟ مؤکل کون ہے؟ وکیل کون ہے؟

کہا گیا کہ کمپنی شرکا کے وجود اجتماعی، اعتباری کا نام ہے۔ مؤکل شرکا ہیں اور وکیل ہدایت کاروں کی انجمن ہے۔ مگر یہ بحث دیر تک جاری نہ رہ سکی، چوں کہ اجلاس کا مقررہ وقت ختم ہورہا تھا۔ یہ چوتھا دن اور آخری اجلاس تھا۔ رات کو جلسۂ عام ہونا تھا، بہت سے علماے کرام نے فرمایا کہ ابھی بہت سی چیزوں پر کافی غور وخوض کی ضرورت ہے جو عجلت میں اور کتابوں کی مراجعت کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ اس لیے طے یہ ہوا کہ ان مقالات کا خلاصہ یا ان کی مکمل نقلیں علما و مفتیان کرام کی خدمات میں بھیج دی جائیں تا کہ وہ جملہ نکات پر غور وخوض کر لیں، پھر آئندہ سیمینار میں ان پر باضابطہ بحث اور فیصلہ ہو۔ اسی تجویز کے پیش نظر میں نے ان مقالات کے بنیادی اجزا ذرا ربط کے ساتھ یہاں پیش کردیئے ہیں۔ انھیں سامنے رکھ کر بھی غور وخوض کیا جا سکتا ہے۔

سیمینار کے انعقاد، خوشگوار اور علمی ماحول میں مباحثہ و مذاکرہ اور بعض امور سے متعلق تنقیح و فیصلہ سے بھی مندوبین کو مسرت ہوئی۔ بہت سے نئے فارغین اور شرکا کو بھی حوصلہ ملا کہ آئندہ اچھی محنت و کوشش کے ساتھ مسائل کا جائزہ لیں، مقالے لکھیں اور مباحثوں میں حصہ لیں۔ الغرض یہ سیمینار مجلس شرعی کے ارکان کی توقعات سے زیادہ مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ آئندہ سیمینار کے سلسلہ میں جلد ہی مجلس شرعی کی ایک نشست ہونے والی ہے، اس میں حالیہ سیمینار سے متعلق بعض امور کی تنقیح اور فیصلہ کے لیے فیصل بورڈ کا اجلاس منعقد کرنے پر بھی غور ہونا ہے۔ إن شاء المولى تعالى فیصل بورڈ کے اجلاس میں پہلے دونوں مسئلوں سے متعلق امور طے ہو جائیں گے اور آئندہ سیمینار میں کچھ دوسرے نئے موضوعات بھی بحث کے لیے رکھے جائیں گے۔

ادارہ ان تمام حضرات کا شکر گذار ہے، جنھوں نے ان مسائل پر توجہ دی، مقالات لکھے، سیمینار میں شرکت فرمائی، اپنی آرا سے نوازا، اپنی علمی و عملی بیداری کا ثبوت دیا اور آئندہ کام کرنے کے لیے اپنے اندر مزید حوصلے پیدا کیے اور دوسروں کے حوصلے بھی بڑھائے، رب قدیر سب کو جزاے فراواں سے نوازے۔ اس دینی و علمی کام کو فروغ و استحکام بخشے اور ملت اسلامیہ کے مقدر کا ستارہ ہمیشہ بلند و تابناک رکھے۔

وله الحمد والمنة، وهو المستعان وعليه التكلان والصلاة والسلام على خير خلقه خاتم النبيين و على آله و صحبه و علماء ملته و فقهاء دينه أجمعين.



(تلخیص سوال نامہ)

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار

از محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حَامِداً وَ مُصَلِّیاً وَّمُسَلِّماً

کہا جاتا ہے کہ آج کا دور مشترکہ سرمایہ کمپنیوں کا دور ہے جس کی حیرت انگیز کامیابی نے معاشیات کی دنیا میں ایک عجیب انقلاب برپا کر دیا ہے اور عام تجارتوں کا بازار اس کے سامنے ماند اور پھیکا پڑتا جا رہا ہے۔ آخر اس کی حقیقت کیا ہے؟

مشترکہ سرمایہ کمپنی یا شیر بازار کوئی عجوبۂ روزگار چیز نہیں ہے بلکہ کاروبار میں شرکت کی ایک جدید ترقی یافتہ شکل ہے اور اس کی کامیابی کا سارا راز ایک نئی حکمتِ عملی کے ذریعہ آسانی کے ساتھ بے پناہ سرمایہ کی فراہمی اور حسنِ نظم ونسق میں مضمر ہے، ورنہ شرکت کے ساتھ کاروبار کرنے کا طریقہ بہت پرانا ہے۔

مذہب اسلام نے بھی بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے بلکہ یہ ''معاشیاتِ اسلامی'' کا ایک اہم اور مستقل باب ہے۔ البتہ اسلام نے جن پاکیزہ اصولوں کے ساتھ شرکت کی اجازت دی ہے وہ آج کے جدید نظامِ شرکت میں ہمیں بہت حد تک مفقود نظر آتے ہیں۔

اس کی وضاحت کے لیے ہم سب سے پہلے کمپنی کا ایک مختصر تعارف پیش کرتے ہیں، پھر قدرے تفصیل سے اس کے نظامِ کار پر روشنی ڈالیں گے۔ إن شاء اللہ تبارك و تعالی.

کمپنی ایک نظر میں

(۱) کمپنی ایک کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے، مگر ماہرین معاشیات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ کمپنی ایک غیر مُبصر و ناقابلِ مَس مصنوعی شخص ہے جس کا اپنے شرکا سے الگ، مستقل قانونی وجود ہوتا ہے۔ ہاں! رجسٹریشن سے پہلے تک وہ محض ''اَفراد کی ایک انجمن'' ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی کا علیحدہ وجود ہونے کی وجہ سے وہ خود اپنے نام سے معاہدے کرتی اور جائداد و اثاثہ جات خریدتی ہے۔

(۳) حصہ داروں کے آنے، جانے، مرنے، پاگل ہونے، اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ بہر حال موجود و باقی رہتی ہے۔

(۴) کمپنی عقل وشعور سے محروم ہوتی ہے، اس لیے اس کے تمام فرائض کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس کے نائب کی حیثیت سے ''ہدایت کار بورڈ'' مقرر کیا جاتا ہے جو اصولِ معاشیات کے ماہر افراد پر مشتمل ہوتا ہے، بلفظ دیگر یہی بورڈ کمپنی کی آنکھ اور دست و بازو ہوتا ہے۔

(۵) کمپنی کے حصص دو طرح کے ہوتے ہیں: ترجیحی حصص اور مُساواتی حصص۔ بلفظ دیگر ''پریفرینس شیرز اور ایکویٹی شیرز''۔ ترجیحی حصص والے شیر دار صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں اور ان کو ان کے جمع کیے ہوئے روپے پر ایک طے شدہ در سے بہر حال نفع دیا جاتا ہے، خواہ کمپنی کو اپنی تجارت میں نفع ہو یا نقصان۔ اور مُساواتی حصص کے شیر دار اپنے حصے کے تناسب سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں، انھیں نفع صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔

(۶) کمپنی حصص سے الگ تھلگ ''عوامی قرض تمسُّکات'' جاری کرتی ہے جس پر وہ ایک مقررہ شرح سے اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے۔ عوامی قرض تمسکات تمام منظور شدہ سرمایہ جاری ہونے کے بعد جاری کیے جاتے ہیں۔

(۷) کمپنی عوام سے جو سرمایہ قرض اور سرمایہ حصص حاصل کرتی ہے، وہ بیچے اور خریدے جاسکتے ہیں۔

(۸) کمپنی اپنے حصص اور قرض تمسکات بیچنے کے لیے حصص بازار کے دلّالوں کی مدد لیتی ہے اور ان دلّالوں کو فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن بھی دیتی ہے۔

(۹) کمپنی اپنے ''کم از کم حصص'' کی فروخت کے لیے حصص بیچنے والے ''ایجنٹ'' سے ایک معاہدہ کرتی ہے جس کے مطابق ایجنٹ اس بات کی گارنٹی لیتا ہے کہ وہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات خرید لے گا، اور خریدنے کی صورت میں اس کو بھی کمیشن دیا جاتا ہے۔ ضامن کو یہ اختیار رہے کہ چاہے تو بچا ہوا شیر خود خریدے اور چاہے تو کمپنی سے لے کر دوسروں کے ہاتھ فروخت کردے۔

(۱۰) کمپنی کے حصہ داروں سے کمپنی کے قرضوں کے لیے اتنے ہی روپے کسی وقت وصول کیے جاسکتے ہیں جتنے اس کے خریدے ہوئے حصوں پر ادا نہیں کیے گئے، اُسے شیر داروں کی محدود ذمہ داری سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۱۱) زیادہ تر کمپنیاں شیر کی پوری رقم یک مشت وصول کرتی ہیں، مگر بعض کمپنیاں جن کی ساکھ مضبوط نہیں ہوتی، آغاز کار میں دو، تین قسطوں میں رقم وصول کرتی ہیں۔ یہ کمپنیاں وقتِ مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط کرلیتی ہیں۔

(۱۲) البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو ادائگی کے لیے مزید موقع دیا جاتا ہے اور جو شیر دار ادائگی سے عجز کی صورت میں جمع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے انھیں کمپنی کچھ معاوضہ بھی دے سکتی ہے۔

(۱۳) کمپنی کو بہت حد تک انکم ٹیکس سے چھوٹ ملتی ہے، جس کا فائدہ اس کے ممبروں کو ملتا ہے۔

(۱۴) سال میں ایک دفعہ تمام شیر دار اور کارکنوں کا ایک عام اجلاس ہوتا ہے جس میں کمپنی کے نفع، نقصان وغیرہ کی تمام تفصیلات پیش کی جاتی ہیں۔

(۱۵) کمپنی میں سرمایہ کاری بہت سے فوائد کے ساتھ نقصانات سے بھی دوچار کرتی ہے لیکن نقصان کے خطرات کم پیش آتے ہیں اور ایسے خطرات کسی بھی تجارت کے ساتھ پیش آسکتے ہیں۔ نفعُها اکبرُ من ضرِّها۔

اب کمپنی کا تفصیلی تعارف ملاحظہ کیجیے:

کمپنی کا تفصیلی تعارُف

کمپنی تنظیم کا آغاز ۱۶۰۰ء کے قریب انگلستان میں ہوا تھا، اسی سال ہندوستان میں انگلستان کی مشہور ''ایسٹ انڈیا کمپنی'' قائم کی گئی۔ اس سلسلے میں انگریزی کمپنیز ایکٹ کی بنیاد پر ہندوستان میں ۱۸۶۶ء میں سب سے پہلا کمپنی قانون بنایا گیا۔ اس کے بعد مختلف سالوں میں ضرورت کے لحاظ سے اس قانون میں تبدیلی کی گئی، اس وقت ہندوستان میں ۱۹۵۶ء کا ترمیم شدہ کمپنی قانون نافذ ہے۔ (جدید طریقۂ تجارت و تنظیم تجارت ص ۱۴۳، ۱۴۴، جلد ۱)

کمپنی کی تعریف: کمپنی کی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے:

(۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی ایسے افراد کی جماعت ہے جو کسی کاروبار یا تجارت کے لیے عام طور پر محدود ذمہ داری کے ساتھ قائم کی جاتی ہے۔

(۲) کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور ناقابلِ مَس ہے، جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ قانونی وجود کی وجہ سے یہ صرف وہ خصوصیات رکھتی ہے جو اس کی تشکیل کے منشور میں درج ہیں یا ناگہانی طور پر اس کے وجود کے لیے ضروری ہیں۔ (جدید طریقۂ تجارت ص ۱۴۴، ۱۴۵، جلد ۱)

پہلی تعریف کے لحاظ سے کمپنی ''اَفراد کی تنظیم'' کا نام ہے۔ اور دوسری تعریف کے پیش نظر یہ اَفراد سے بالکل جدا ایک ''قانونی وجود یا قانونی شخص'' کا نام ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ کمپنی کی دونوں ہی حیثیتیں ہیں۔ قانون کے ذریعہ اس کا رجسٹریشن ہونے سے پہلے یہ ''اَفراد کی تنظیم'' ہے اور رجسٹریشن ہو جانے کے بعد یہ ایک مستقل ''قانونی شخص'' ہے جیسا کہ اس کی خصوصیات کے مطالعہ سے عیاں ہوگا۔

یہ نقطۂ نظر معاشیین کا ہے اور راقم الحروف کا موقف یہ ہے کہ کمپنی ایک خاص قسم کا کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے۔

اس تعریف کے لحاظ سے کمپنی کا وجود خارجی، واقعی ہے۔ اور معاشیین کی تعریف کے مطابق اس کا وجود محض ذہنی و قانونی ہے۔

کمپنی کی خصوصیات

جدید طریقۂ تجارت میں حسب ذیل خصوصیات بیان کی گئی ہیں:

(۱) **قانون کے ذریعہ بنایا ہوا ایک مصنوعی شخص** (یا مستقل تجارتی ادارہ): مشترکہ سرمایہ کمپنی ایک نظر نہ آنے والی، غیر محسوس، مصنوعی شخص مانی جاتی ہے، کیوں کہ حقیقی اَشخاص کی طرح یہ بھی اپنے نام سے خرید و فروخت کر سکتی ہے اور عدالت میں مقدمات دائر کر سکتی ہے اور دیگر افراد بھی کمپنی پر مقدمہ کر سکتے ہیں۔ ایک شخص کی طرح کمپنی بھی دستاویز اور خطوط پر ''مخصوص مہر'' لگا کر دستخط کر سکتی ہے۔

جس طرح کمپنی کا وجود قانون کے ذریعہ ہوتا ہے، اسی طرح اس کا خاتمہ بھی قانون کے ذریعہ ہی عمل میں آتا ہے۔

(۲) **جداگانہ قانونی وجود:** قانون کے ذریعہ اس کی رجسٹری ہوتے ہی اس کا اپنے حصہ داروں سے

جداگانہ قانونی وجود ہوجاتا ہے۔اس کی وجہ سے کمپنی کا کوئی حصہ دار کمپنی سے کوئی معاہدہ کرسکتا ہے۔

جداگانہ قانونی وجود کی وجہ سے ہی اس کی زندگی مستقل ہوتی ہے۔کسی ممبر یا حصہ دار کے آنے ،جانے ،مرنے یا دیوالیہ ہونے کا کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔جداگانہ قانونی وجود کی وجہ سے ہی کمپنی اپنے نام سے اثاثہ جات کی خرید وفروخت کرسکتی ہے، لین دین کرسکتی ہے، بینک میں کھاتہ کھول سکتی ہے، اپنے نام سے ٹیلی فون لگا سکتی ہے، اور ہر طرح کا قانونی معاہدہ کرسکتی ہے۔

(۳) **تسلسلِ حیات:** اسے ”متواتر وجود“ بھی کہا جاتا ہے، دوسرے الفاظ میں کمپنی کا جداگانہ قانونی وجود ہونے کی وجہ سے اس کی زندگی مستقل ہوجاتی ہے، حصہ دار چاہے آئیں یا جائیں، کمپنی قائم رہے گی جب تک کہ اس کا خاتمہ نہ کیا جائے۔

(۴) **خصوصی مہر :** کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو حقیقی اشخاص کی طرح دستخط نہیں کرسکتی، اس لیے اس کا وجود اس کی ”خصوصی مہر“ لگا کر ظاہر کیا جاتا ہے۔کمپنی بغیر اس مہر کو استعمال کیے کوئی بھی معاہدہ نہیں کرسکتی اور نہ ہی کسی ایسے معاہدے یا سودے کے لیے کمپنی ذمہ دار ہوگی جس پر کمپنی کی خصوصی مہر نہ ہو۔

خصوصی مہر کے بغیر کمپنی کے نمائندہ کے ذریعہ دستخط شدہ معاہدہ کمپنی کا نہیں مانا جائے گا بلکہ اس شخص کا ذاتی کام اور اس کی ہی ذمہ داری سمجھی جائے گی، یہ خصوصی مہر کمپنی کے دستخط کا کام کرتی ہے۔

(کمپنی کو ”مصنوعی شخص“ مان کر اس کی جو خصوصیات بیان کی گئی ہیں وہ تمام خصوصیات ایک مستقل ادارے مثلاً مدارس وغیرہ کی بھی ہیں، شرعاً کوئی چیز ”مصنوعی یا ذہنی شخص“ نہیں مانی جاتی۔اس لیے یہ بے مایہ کمپنی کو کاروباری ادارہ مانتا ہے)

(۵) **محدود ذمہ داری:** سرمایہ کمپنی کے ممبران یا حصہ داران کی ذمہ داری صرف ان کے خریدے ہوئے سرمایہ تک ہی محدود ہوتی ہے۔کمپنی کے قرضوں کے لیے ان سے اتنا ہی روپیہ کسی وقت وصول کیا جاسکتا ہے جتنا کہ ان کے خریدے ہوئے حصوں پر ادا نہیں کیا گیا ہے۔اس طرح ممبران کی ذمہ داری محدود ہونے سے ان کی شخصی جائداد کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔

(٦) **مشترکہ سرمایہ:** کمپنی کا سرمایہ اس کے قائم کرنے والے ممبران فراہم کرتے ہیں جو مختلف حصص کی صورتوں میں بٹا ہوتا ہے۔کل سرمایہ کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں حصص (SHARES) کی شکل میں تقسیم کیا جاتا ہے تاکہ زیادہ سے زیادہ افراد اس کی خرید میں حصہ لے سکیں، ان حصص کی قیمت عام طور پر کم سے کم رکھی جاتی ہے، مثلاً ۵/روپے، ۱۰/ روپے، ۱۰۰/روپے۔ایک ممبر ایک سے زائد حصص بھی خرید سکتا ہے۔

(۷) **حصص کی منتقلی :** کمپنی کے حصص قابلِ تبادلہ ہوتے ہیں، یعنی حصہ دار اپنے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کو بیچنے کے لیے مکمل آزاد ہوتے ہیں، کمپنی کے آئین کے مطابق بغیر کسی رکاوٹ کے ان حصص کو بیچا اور خریدا جاسکتا ہے۔ جس بازار میں کمپنیوں کے حصص کی خرید وفروخت ہوتی ہے، اسے ”حصص بازار“ یا ”اسٹاک ایکسچینج“ کہتے ہیں۔

(۸) **منافع کے لیے رضا کارانہ انجمن :** جو افراد کمپنی کے ممبر بنتے ہیں وہ اپنی مرضی سے بنتے ہیں۔ان پر کسی قسم کا کوئی جبر یا دباؤ نہیں ڈالا جاتا، کمپنی کا کل نفع حصہ داروں میں منافع کی شکل میں تقسیم کردیا جاتا ہے۔یہ نفع یا تو فی حصہ یا کل سرمایہ کے ایک مقررہ فیصد کی شکل میں دیا جاتا ہے۔

(۹) **جمہوری انتظام:** کمپنی چونکہ ”مصنوعی شخص“ (یا غیر عاقل ادارہ) کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے یہ خود اپنے عظیم کاروبار کا انتظام نہیں کرسکتی اور اس کے حصہ دار بے شمار ہوتے ہیں جو دور دراز ممالک میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں،

اس لیے ان کے ذریعہ بھی کاروبار چلانا نہ صرف مشکل، بلکہ ناممکن بھی ہے۔

لہذا کمپنی کا انتظام حصہ داروں کے چند نمائندے کرتے ہیں جن کو "ہدایت کار" اور ڈائرکٹرس (DIRECTORS) کہتے ہیں، ان کو کمپنی کے حصہ دار ہی چنتے ہیں۔ یہی ہدایت کار کمپنی کے روزمرہ کے کاموں کو انجام دیتے ہیں۔ یہ بھی اپنا ایک "اعلی انتظامیہ ہدایت کار" چن لیتے ہیں جو کمپنی کے تمام کاموں کے لیے ذمہ دار ہوتا ہے۔ (جدید طریقۂ تجارت ص ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ج ۱)

کمپنی کا قیام: کمپنی کی تشکیل کے تین مدارج ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) کمپنی کی ترغیب (۲) کمپنی کی رجسٹری (۳) کاروبار کا آغاز۔

جو افراد کمپنی قائم کرنے کا بیڑا اٹھاتے ہیں انھیں "ترغیب دہندہ" یا "بانی" کہتے ہیں۔

یہ افراد کمپنی کے قیام کے لیے تمام ضروری کارروائی انجام دیتے ہیں، پھر قانونی طور پر کمپنی کی رجسٹری کے لیے ضروری کاغذات اور دستاویز رجسٹرار آف کمپنیز کے دفتر میں جمع کرتے ہیں اور رجسٹرار ان کاغذات کی اچھی طرح جانچ کرنے کے بعد کمپنی کا رجسٹریشن کرتا ہے اور اس بات کی تحریری اجازت دیتا ہے کہ کمپنی تشکیل پا چکی، اسے "سند نامہ تشکیل" کہتے ہیں۔ اس سند کے اِجرا کے ساتھ ہی کمپنی کا ایک "مصنوعی شخص" کی حیثیت سے "قانونی وجود" ہو جاتا ہے۔

"سند تشکیل" حاصل کرنے کے بعد کمپنی کو کاروبار شروع کرنے کے لیے کچھ اور ضروری کارروائیاں مثلاً عوام سے سرمایہ کی فراہمی اور ان کو حصص کی نامزدگی وغیرہ کر کے رجسٹرار سے کاروبار شروع کرنے کا سرٹیفکٹ حاصل کرنا پڑتا ہے، اس سرٹیفکٹ کے ملنے کے بعد کمپنی اس بات کی مُجاز ہوتی ہے کہ وہ کاروبار شروع کر دے۔ (جدید طریقۂ تجارت و تنظیم تجارت ص ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، جلد ۱)

سرمایہ کی فراہمی: عوام کو سرمایہ فروخت کرنے کے لیے کمپنی کو ایک کتابچہ شائع کرنا پڑتا ہے جس میں کمپنی کے مقاصد اور دیگر تفصیلی حالات درج ہوتے ہیں، اس کو "کیفیت نامہ" یا "پروسپیکٹس" کہتے ہیں۔ اس کے ذریعہ عوام کو حصص یا تمسکات خرید کر کمپنی سے اشتراک کرنے کی دعوت دی جاتی ہے، پروسپیکٹس کے اخیر میں ایک عدد "درخواست کا فارم" بھی ہوتا ہے، جو افراد کمپنی کے حصص خریدنا چاہتے ہیں ان کو اس فارم پر درخواست بھیجنی پڑتی ہے۔ اس فارم کو درخواست کی رقم کے ساتھ بینک میں جمع کر دیا جاتا ہے اور جب حصص کی خریداری کی تاریخ ختم ہو جاتی ہے تو کمپنی کے منتظمین ایک اجلاس میں تمام درخواستوں پر غور کر کے خریداروں کو نامزدگی کا خط ارسال کرتے ہیں۔

زیادہ تر کمپنیوں کا اصول یہ ہے کہ وہ یک مشت شیر کی پوری رقم وصول کرتی ہیں اور کسی کو اس وقت تک "شیر ہولڈر" نامزد نہیں کرتیں جب تک کہ وہ شیر کی پوری رقم جمع نہ کر دے، یعنی کمپنی کا شیر دار ہونے کے لیے پوری رقم جمع کرنا لازمی وضروری ہے۔

اس کے برخلاف بعض کمپنیوں کا اصول یہ ہے کہ شیر کی پوری رقم ایک ساتھ نہیں منگاتیں بلکہ عوام کی سہولت کے لیے تھوڑی سی رقم درخواستوں کے ہمراہ، کچھ رقم نامزدگی (الاٹمنٹ) کے وقت اور بقیہ رقم بعد میں کسی وقت منگاتی ہیں۔ ایسا اس لیے بھی کیا جاتا ہے کہ کمپنی قائم کرنے کے بعد فوراً ہی پوری رقم کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لیے کمپنی حسب ضرورت رقم منگاتی رہتی ہے۔ جو رقم کمپنی کی طلب کی ہوئی رقم سے زائد وصول ہوتی ہے وہ "پیشگی آئی ہوئی قسطیں" اور جو رقمیں وصول نہیں ہوتیں وہ

''بقایا قسطیں'' کہلاتی ہیں۔ایسی کمپنیاں اب بہت کم ہیں،ان کا تناسب چار ہزار میں ایک دو ہے۔

سرمایہ کے اقسام: کمپنی کے سرمایہ کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:

(۱) منظور شدہ سرمایہ (۲) جاری شدہ سرمایہ (۳) فروخت شدہ سرمایہ (۴) اداشدہ سرمایہ (۵) عملی سرمایہ۔

❁ کمپنی جس قدر سرمایہ جمع کرنے کی مُجاز ہوتی ہے اسے ''منظور شدہ سرمایہ'' کہا جاتا ہے،اس سے زیادہ رقم کے حصے کمپنی کبھی بھی اپنی زندگی میں جاری نہیں کرسکتی۔

❁ منظور شدہ سرمایہ کا وہ حصہ جسے فروخت کرنے کی غرض سے کمپنی عوام کو پیش کش کرتی ہے ''جاری شدہ سرمایہ'' کہلاتا ہے، مثلاً کشمیر سِلک کمپنی سری نگر، دس روپے والے تیس ہزار حصے جاری کرنے کے لیے رجسٹرڈ ہوئی تو کمپنی کا رجسٹرڈ یعنی منظور شدہ سرمایہ تیس لاکھ روپے ہوا، اس میں سے کمپنی نے تین ہزار حصص جاری کیے تو کمپنی کا ''جاری شدہ سرمایہ'' تیس ہزار روپے ہوا۔

رجسٹرڈ سرمایہ کا وہ حصہ جسے کمپنی جاری نہیں کرتی ''غیر جاری شدہ سرمایہ'' کہلاتا ہے۔درج بالا مثال میں غیر جاری شدہ سرمایہ دو لاکھ ستر ہزار روپے ہے۔

❁ جاری شدہ سرمایہ کا وہ حصہ جس کی خریداری کے لیے عوام درخواست دیتے ہیں ''فروخت شدہ سرمایہ'' کہلاتا ہے۔

❁ کمپنی عوام سے جو سرمایہ طلب کرتی ہے اس کا وہ حصہ جو عوام کمپنی کو حقیقت میں ادا کرتے ہیں ''اداشدہ سرمایہ'' کہلاتا ہے۔جو حصہ دار طلب شدہ سرمایہ سے زائد رقم بھیج دیتے ہیں وہ ''پیشگی ادا کی ہوئی قسطیں'' کہلاتی ہیں۔

❁ کمپنی کے سرمایہ کے کچھ حصہ سے ''قائم اثاثہ جات'' خریدے جاتے ہیں، اس کے بعد جو رقم روزمرہ کے اخراجات اور کاروبار چلانے کے لیے بچتی ہے وہ ''عملی سرمایہ'' کہلاتی ہے۔

حصص کے اقسام: حصہ سے مراد کمپنی کے مشترکہ اور مجموعی سرمایہ کا ایک چھوٹے سے چھوٹا وہ جز ہوتا ہے جس کی ایک قیمت مقرر ہوتی ہے اور جو عوام میں فروخت کے لیے پیش کیا جاتا ہے، کمپنی کا سرمایہ چھوٹے چھوٹے حصوں میں بانٹا جاتا ہے مثلاً دس روپے، بیس روپے، وغیرہ، تاکہ امیر، غریب ہر طبقہ کے لوگ زیادہ سے زیادہ اسے خرید سکیں۔

انڈین کمپنیز ایکٹ ۱۹۵۶ء کے مطابق حسب ذیل دو طرح کے حصص جاری کیے جاتے ہیں:

(۱) ترجیحی حصص (۲) مُساواتی حصص۔

ترجیحی حصص: ان حصص کے مالکوں کو دو طرح کے حقوق حاصل ہیں:

(۱) ان کو نفع تقسیم کرتے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔مساواتی حصہ داروں کے درمیان اس وقت تک نفع تقسیم نہیں کیا جاتا جب تک کہ ترجیحی حصہ داروں کو مطمئن نہیں کر دیا جاتا۔

(۲) اس کے علاوہ ترجیحی حصہ داروں کو کمپنی کے خاتمہ کے وقت اصل رقم کی ادائیگی میں ترجیح دی جاتی ہے۔

ان حصص کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کو ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔

جدید طریقۂ تجارت میں ایک دوسرے مقام پر ہے:

''قرضہ لیتے وقت کمپنی کو ہر سال سود (انٹرسٹ) ادا کرنا ہوتا ہے، چاہے اس کو نفع ہوا ہو یا نقصان، اسی طرح حصص

کی ایک قسم پر بھی جن کو ترجیحی حصص کہتے ہیں مقررہ شرح سے حصہ داران کو نفع تقسیم کیا جاتا ہے، چاہے کمپنی کو اس سال نفع ہوا ہو یا نہیں''۔(ص ۲۶۴، جلد ا، عنوان سرمایہ کی ساخت)

مُساواتی حِصص: یہ وہ حصے ہوتے ہیں جن پر نفع برابر تقسیم کیا جاتا ہے۔ مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور ان کے اختیارات ان کے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کے برابر ہوتے ہیں۔ (جدید طریقۂ تجارت ص ۱۷۸، تا ص ۱۸۸، حصہ اول)

ان حصہ داروں کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ یہ نفع ونقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔

سند حصہ: اسے ''شیئر سرٹیفکٹ'' بھی کہتے ہیں۔ جب ایک حصہ دار کا نام ممبروں کے رجسٹر میں درج کرلیا جاتا ہے تو اس کو حصہ خریدنے کا ایک سرٹیفکٹ دیا جاتا ہے جس کو ''حصہ کا سرٹیفکٹ'' کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ اس حصہ دار نے لکھی ہوئی تعداد میں حصے خریدے، اس میں خریدے ہوئے حصوں کے نمبر بھی درج ہوتے ہیں۔ (جدید طریقۂ تجارت ص ۱۸۹، حصہ اول)

حصص کا اِجرا: سرمایہ کمپنی کے حصص تین طرح سے جاری کیے جاتے ہیں:

(۱) عام قیمت پر (۲) گراں قدر پر (۳) چھوٹ پر۔

جب حصص کو ان کی اصل قیمت پر جاری کیا جاتا ہے تو یہ حصص کا ''عام یا مُساوی قیمت پر اجرا'' کہلاتا ہے۔ مثلاً دس روپے کا حصہ دس روپے میں یا سو روپے کا حصہ سو روپے میں جاری کیا جائے۔

اور جب حصص کو مساوی قیمت سے زیادہ پر جاری کیا جاتا ہے تو اس کو گراں قدر پر اجرا کہتے ہیں۔ مثلاً سو روپے کا حصہ کمپنی ایک سو پانچ روپے میں جاری کرے۔

اور جب کمپنی کے حصص کی قدر سرمایہ بازار میں گرجاتی ہے تو زرکاروں کو ترغیب دینے کے لیے کمپنی اپنے حصص کو چھپی ہوئی قیمت سے کم میں جاری کرتی ہے، اس کو ''چھوٹ'' کہتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی کمپنی سو روپے کا حصہ ۹۵/روپے میں جاری کرے تو یہ ''چھوٹ'' پر اِجرا ہوا۔ (جدید طریقۂ تجارت ۱۹۴، ۱۹۵، ج ا، بہ ترمیم واضافہ)

قرض تمسّکات

کمپنیاں اپنے کاروبار میں سرمایہ حصص کے علاوہ سرمایۂ قرض کا بھی استعمال کرتی ہیں۔ سرمایۂ قرض بھی سرمایۂ حصص کی مانند قرض تمسکات کے اِجرا سے حاصل کرتی ہیں۔ یہ قرض تمسکات بھی عام طور سے قابل تبادلہ ہوتے ہیں اور حصص کی طرح خریدے، بیچے جاسکتے ہیں۔ سرمایۂ قرض پر کمپنی ایک طے شدہ در سے سود ادا کرتی ہے۔ یہ تمسکات مختلف قسم کے ہوتے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

مساواتی حصص سے منسلک قرض تمسکات کا اِجرا: کمپنی اپنے حصص کا اجرا قرض تمسکات سے منسلک کرکے بھی کرتی ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے اسے کمپنی کے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی لازماً بادلِ ناخواستہ لینے پڑتے ہیں۔ ایسی صورت میں کمپنی اَسنادِ حصص اور قرض تمسّکات

الگ الگ جاری کرتی ہے جو شخص صرف سرمایۂ حصص میں دلچسپی رکھتا ہو اس کے لیے اس بات کی گنجائش رہتی ہے کہ وہ اسنادِ حصص کو اپنے پاس روک کر قرض تمسّکات فروخت کر دے۔

قابل تبدیل قرض تمسّکات کا عوامی اجرا: کمپنی اس طرح کے بھی قرض تمسکات جاری کرتی ہے جو ایک خاص مدت تک قرض تمسکات کی شکل میں رہتے ہیں اور اس کے بعد جزوی طور پر یا کلی طور سے اجرا کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کر دیے جاتے ہیں۔ قرض تمسکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے، کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجوب بند ہو جاتا ہے اور وہ کمپنی کے نفع ونقصان میں برابر کا شریک ہو جاتا ہے۔ باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا واجب ہوتا رہتا ہے، اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایۂ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، وہ قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے۔

صفر سود کی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات: سرمایہ کاروں کو قرض تمسکات کے اوپر سود کی مد سے جو آمدنی ہوتی ہے، اس پر انکم ٹیکس واجب ہوتا ہے۔ کمپنی اپنے سرمایہ کاروں کو اس ذمہ داری سے بچنے کا موقع فراہم کرنے کی غرض سے صِفر سود کی در پر قابلِ تبدیل قرض تمسکات کے اِجرا کی پیش کش کرتی ہے۔ اس طرح کے قرض تمسکات کے پیش کش کی شرائط کے مطابق نہ تو کمپنی کسی سے طے شدہ در سے قرض پر سود ادا کرنے کا وعدہ کرتی ہے، نہ فی الواقع سود ادا کرتی ہے لیکن قرض تمسک کو حصص میں تبدیل کرتے وقت اپنے حصص کی جو اضافی قیمت مقرر کرتی ہے، اس میں قرض تمسک پر دستور کے مطابق تعبیری سود کو منہا کر دیتی ہے، مثلاً ایک کمپنی جس کے دس روپے والے حصہ کی بازار میں قیمت سو روپے چل رہی ہو تو ایک سو تیس روپے والے صِفر سود کی در پر کلی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات ان شرائط پر جاری کر سکتی ہے۔

قرض کی رقم پر کمپنی کے اوپر کوئی سود واجب نہیں ہوگا۔ قرض تمسک کے الاٹ منٹ کی تاریخ کے ایک سال بعد کمپنی اپنے دس روپے والا ایک حصہ تیس روپے اضافی قیمت کے ساتھ اور دس روپے والے دو حصے، فی حصہ ۳۵ روپے اضافی قیمت کے ساتھ جاری کر کے قرض تمسک واپس لے لے گی۔

کمپنی کا ممبر بننے کی صورتیں: کوئی بھی شخص حسب ذیل صورتوں میں کمپنی کا ممبر بن سکتا ہے:

(۱) کمپنی کی تشکیل سے قبل جو بانیان کمپنی کے آئین اور قواعد پر دستخط کرتے ہیں، ممبر بن جاتے ہیں۔
(۲) کمپنی کے حصص خرید کر اس کے ممبر بنتے ہیں۔
(۳) عوامی کمپنی سے کچھ حصص منتقل کروا کر ممبر بنتے ہیں۔
(۴) کمپنی کے کسی حصہ دار کی موت واقع ہونے پر اس کے ورثہ کے ذریعہ حصص اپنے نام منتقل کرا کر ممبر بنتے ہیں۔

کمپنی کی ممبری ختم ہونے کی صورتیں: (۱) اگر کوئی حصہ دار اپنے سارے حصص فروخت کر دے (۲) حصہ دار کی موت واقع ہو جائے (۳) کمپنی حصص پر پوری ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے حصص کو ضبط کر لے (۴) جب کوئی حصہ دار اپنے حصص کمپنی کے حوالہ کر دے یا ان سے دست بردار ہو جائے۔ (جدید طریقۂ تجارت ص ۱۸۹، ۱۹۰، حصہ اول)

حصص کا انتقال: اس کا مطلب یہ ہے کہ حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ، وصی اور دیگر قانونی

جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے، پاگل ہونے یا دیوالیہ ہونے پر منتقل کردی جائے۔ حصص کا انتقال بذریعہ قانون عمل میں آتا ہے، اس کے عوض کوئی معاوضہ نہیں ملتا، اس کے لیے ایک درخواست مع ثبوت کے پیش کیا جانا کافی ہے۔

حصص کی ضبطگی: جو کمپنیاں دو یا اس سے زیادہ بار میں شیئر کی رقم منگاتی ہیں، ان کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جب مقررہ وقت پر کمپنی کے حصہ دار قسطوں کی رقم ادا نہیں کرتے تو کمپنی کے منتظمین ان حصہ داروں کی ادا کی ہوئی رقم کو ضبط کر سکتے ہیں۔ حصص ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں۔ عام طور پر حصص ضبط کرنے سے قبل کمپنی حصہ داروں کو ایک خط یادداشت کے طور پر ارسال کرتی ہے جس میں بقایا قسطوں کی رقم مع سود کے کسی اور مقررہ تاریخ تک ادا کرنے کا ایک اور موقع دیا جاتا ہے۔ اس خط کے بعد بھی بقیہ قسط نہ ملنے پر کمپنی کو حصص ضبط کرنے کا حق ہو جاتا ہے۔ (جدید طریقۂ تجارت ص ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، حصہ اول)

اگر کوئی شخص شیر کو ضبط ہونے سے بچانا چاہے تو فائنل نوٹس آنے سے پہلے اپنا شیر دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے۔ فائنل نوٹس آنے کے بعد بھی بیچنے کا امکان رہتا ہے۔ شیر بازار کے ایک کاروباری نے بتایا کہ میں نے خود اس طرح کے حصص فروخت کیے ہیں اور یہ کام شیر مارکیٹ میں بہ آسانی ہو جاتا ہے۔

نیز ''جدید طریقۂ تجارت'' میں ہے:

اجلاس: کمپنی کے حقیقی مالکان، حصہ داران ہوتے ہیں، لہٰذا چند اہم مسائل پر فیصلہ کرنے کا حق حصہ داران کو ہی ہوتا ہے۔ اس لیے حصہ داروں کے جلسے بھی بلائے جاتے ہیں۔

کمپنی کے سالانہ عام جلسے میں ڈائرکٹرس حصہ داروں کے سامنے ایک رپورٹ رکھتے ہیں جس میں کمپنی کی سابقہ سال کی کارگزاری درج کی جاتی ہے اور تقسیم ہونے والے منافع کی منظوری لی جاتی ہے، حصہ داران کی منظوری کے لیے نفع و نقصان کے کھاتے اور بیلنس شیٹ بھی پیش کیے جاتے ہیں، اس جلسے میں ڈائرکٹرس اور محاسبوں کا بھی انتخاب ہوتا ہے۔ (جدید طریقۂ تجارت ص ۲۱۸، ۲۱۹، حصہ اول)

کمپنی کا خاتمہ: وہ طریقہ جس سے کمپنی ختم کی جاتی ہے اور اس کے اثاثہ جات نقدی میں تبدیل کر کے اسے قرض خواہوں کو دیے جاتے ہیں کمپنی کا خاتمہ کہلاتا ہے۔ یہ خاتمہ تین طریقوں سے ہو سکتا ہے: (۱) عدالتی خاتمہ (۲) رضا کارانہ خاتمہ (۳) زیر نگرانی عدالت خاتمہ۔

خاتمہ کی تینوں صورتوں میں حکومت کی طرف سے ایک ''افسر تصفیہ حساب'' کا تقرر اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ وہ کمپنی کے اثاثہ جات، مال اور جائداد کو فروخت کردے اور دام کو قرض خواہوں کے قرضے اتارنے کے لیے استعمال کرے، اگر کچھ رقم بچے تو اس کو حصہ داران میں تقسیم کردے۔ (جدید طریقۂ تجارت ص ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، حصہ اول)

دریافت طلب امور

اب ہمیں کمپنی کے نظام تجارت کو اسلام کے نظام تجارت کے معیار پر پرکھنا چاہیے کہ عقود میں فساد پیدا کرنے والے عناصر اس کی رگ و پے میں سرایت کر چکے ہیں یا صرف بالا بالا ہیں اور وہ اسلام کے جادۂ اعتدال سے کس قدر منحرف ہیں اور

کس قدر قرین وقریب؟

درج ذیل سوالات کی روشنی میں ان شاء اللہ یہ سراغ رسانی ممکن ہوگی

سوالات

(۱) کیا مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے، جب کہ:

- اس کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔
- کاروبار میں حصص کے علاوہ خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔
- شریک کمپنی کے قرض کا حصص کی غیر اداشدہ مقدار تک ذمہ دار ہوتا ہے۔
- ترجیحی حصص بھی اس میں شامل ہوتے ہیں۔
- اور شریک اگر مدت مقررہ مؤسَّعہ تک قسطوں کی پوری رقم ادا نہ کر سکے تو جمع شدہ رقم بھی ضبط ہو جاتی ہے۔

(۲) عدم جواز کی تقدیر پر کیا کوئی خاص شرط عائد کر کے اس میں کچھ رخصت پیدا ہوسکتی ہے یا نہیں؟

(۳) کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کا کیا حکم ہوگا، جب کہ درج بالا موانع یہاں بھی مرتفع نہیں ہیں؟

(۴) قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے بعد میں انھیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ اٹھانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

(۵) غیر سودی قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے پھر حصص سے انتفاع کا کیا حکم ہے؟

(۶) کمپنی حصص فروشندہ ایجنٹ سے معاہدہ کر کے اس سے یہ گارنٹی لیتی ہے کہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات وہ خود خرید لے گا اور اس گارنٹی پر ایجنٹوں کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ان سے ایسا معاہدہ کرنا اور انھیں کمیشن دینا جائز ہے یا نہیں؟

(۷) کمپنی حصص بازار کے دلالوں سے حصص اور قرض تمسکات کے بیچنے کا معاہدہ کر کے ان کے فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن دیتی ہے، اس معاملہ کا شرعی حکم کیا ہے؟

(۸) ایسے مفاسد آمیز کمپنی کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن کا لین دین، جائز ہے یا نہیں؟

(۹) کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم پر زکاۃ سال بسال واجب ہوگی یا اس کا زر مبادلہ ونفع وصول ہونے پر صرف موجودہ سال کی؟



جزئیات

تخریج: علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

وشركة العنان عامة بأن يشتركا بأنواع التجارات كلها، وخاصّة وهو أن يشتركا في شيء واحدٍ كالثياب والدقيق ولكلّ منهما أن يبيع النقد والنسيئة، و إن اشترى إن كان في يده مال الشركة فهو على الشركة، فإن لميكن فاشترى بدراهم و دنانير فالشراء له خاصّة دون شريكه لأنه لو صار على الشركة يصير مستدينًا على شريكه وأنّه لا يملك ذلك اه. (فتاوى قاضي خان على هامش الهندية ص٢٢٨، ٢٢٩، ج٦ ، كتاب الشركة، نوارني كتب خانه)

أحد الشريكين مفاوضة و عنانًا اشتركا على أن يتصرّفا معًا و شتّى .... و إن أذن كلّ منهما لآخر بالاستقراض لا يرجع المقرض على الآخر لأن التوكيل به لا يصحّ. (خانية على هامش الهندية ص ٢٢٩، ج٦)

ولو استقرض أحد شريكي العنان مالًا للتجارة لزمهما لأنه تمليك مال بمالٍ فكان بمنزلة الصرف. و لو أقرّ أحد الشريكين أنّه استقرض من فلان ألفًا لتجارتهما يلزمه خاصّة وكذا لو أذن كلّ واحد منهما لصاحبه بالاستدانة عليه يلزمه خاصّة حتى يكون للمقرض أن يأخذ منه وليس له أن يرجع على شريكه لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل فيستوي فيه الإذن وعدم الإذن. (فتاوى قاضي خان على هامش الهندية ص٦١٦، ج٣، كتاب الشركة)

و أمّا شركة العقود على نوعين: شركة في المال و شركة في العمل . أمّا شركة المال عنان و مفاوضة. .... فصل في شركة العنان وصورة هذه الشركة أن يشترك اثنان في نوع خاصّ من التجارات نحو البر والطعام، أو يشتركان في عموم التجارة و موجب هذه الشركة ثبوت الوكالة لكل واحد منهما من صاحبه فيما يبيع و يشتري. والتوقيت ليس بشرط لصحّة هذه الشركة والمضاربة و إن وقّتا لذلك وقتًا بأن قال ما اشتريت اليوم فهو بيننا صحّ التوقيت فما اشتراه اليوم يكون بينهما وما اشتراه بعد اليوم يكون للمشتري خاصّة اه. (خانية على هامش الهندية ص٦١٢، ٦١٣، ج٣)

تصرف أحد الشريكين في البلد والآخر في السفر و أراد القسمة فقال ذو اليد قد استقرضت ألفًا فالقول له إن المال في يده. (الدر المختار)

قوله: (فالقول له إن المال في يده) لأنه حينئذ أمين، فقد ادعى أن الألف حق الغير، بخلاف ما إذا لم يكن في يده لأنه يدعي دينًا عليه، فلو قال لي في هذا المال الّذي في يدي كذا يقبل أيضًا كما يقبل أنه للغير. تأمل. وهي واقعة الفتوى، و به أفتيت. رملي على المنح. و أفتى أيضًا في الخيرية فيما إذا قال الّذي في يده المال كنت استدنت من فلان كذا للشّركة و دفعت له دينه بأن القول قوله بيمينه، واستدل له بما في المنح عن جواهر الفتاوى، وهو ما ذكره الشّارح هنا، و يؤيده ما في الحامدية عن محيط السّرخسي في فصل ما يجوز لأحد شريكي العنان: لو استقرض أحدهما مالًا لزمهما لأن الاستقراض تجارة و مبادلة معنى، لأنه يملك المستقرض ويلزمه ردّ مثله فشابه المصارفة أو الاستعارة، و أيهما كان نفذ على صاحبه اهـ. و مثله في الولوالجية، وكذا في الخانية من فصل شركة العنان. لكن في الخانية أيضًا قال أحد شريكي العنان إنّي استقرضت من فلان ألف درهم للتّجارة لزمه خاصة دون صاحبه، لأن قوله لا يكون حجّة لإلزام الدّين عليه، وإن أمر أحدهما صاحبه بالاستدانة لايصح الأمر ولا يملك الاستدانة على صاحبه و يرجع المقرض عليه لا على صاحبه، لأن التّوكيل بالاستدانة توكيل بالاستقراض وهو باطل، لأنه توكيل بالتّكدي إلّا أن يقول الوكيل للمقرض إن فلانًا يستقرض منك ألف درهم فحينئذ يكون المال على الموكل لا على الوكيل اهـ: أي لأنه يكون حينئذ رسولًا والمستقرض هو المرسل، وكذا لو قال في الولوالجية: وإن أذن كلّ منهما لصاحبه بالاستدانة عليه لزمه خاصة، فكان للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع على شريكه، وهو الصّحيح لأن التّوكيل بالاستقراض باطل فصار الإذن وعدمه سواء .اهـ.

قلت: ويظهر من هذا أن في المسألة قولين: أحدهما ما مرّ عن المحيط من أن لكل من شريكي العنان الاستقراض لأنه تجارة: أي مبادلة معنى. والثّاني عدم الجواز ولو بصريح الإذن، وهو الصّحيح لموافقته لقولهم: إن التّوكيل بالاستقراض باطل لأنه توكيل بالتّكدي. و بيانه أن الاستقراض تبرع ابتداء فكان في معنى التّكدي: أي الشّحاذة. و يتفرع على ذلك أنه لو استقرض بالإذن وهلك القرض يهلك عليهما على القول الأول. وعلى الثّاني يهلك على المستقرض، لكن لا يخفى أن هذا لا ينافي ما مرّ عن الجواهر. لأن ما استقرضه أحدهما يملكه المستقرض لعدم صحّة الإذن فينفذ عليه، فإذا أخذ المال ووضعه في مال الشّركة وكان المال في يده يصدق فله أخذ نظيره، لما قدمه المصنف أن الشّريك أمين في المال فيقبل قوله: "بيمينه". وأما قوله: "وليس له أن يرجع على شريكه" فذاك فيما إذا هلك القرض، فلا ينافي قبول "قوله إن بعض هذا المال قرض" و أراد أخذ نظيره، إذ لا رجوع في ذلك على الشّريك، وكذا لا ينافي ما قدمناه عند قوله: "لا يصح إقراره بدين" من أنه يلزم المقرّ جميع الدّين إن كان هو الّذي وليه الخ لما قلنا؛ نعم يشكل عليه ما مرّ هناك في الشّرح من أنه لو أقرّ بجارية في يده من الشّركة أنها لرجل لم يجز في حصّة شريكه، إلّا أن يجاب بأن المراد ما إذا علم ببيّنة أو إقرار أنّها من المال المشترك بينهما إذ لا يصدق على شريكه بل إقراره يقتصر عليه، هذا ما ظهر لي في هذا المقام فاغتنم تحريره والسّلام.

قوله: (أقرضه نصفه) يحتمل أن يكون الإقراض بعد إفرازه أو قبله، فإن قرض المشاع جائز

بالإجماع كما في جامع الفصولين.

وفي مضاربة التّتارخانية: ولو قال خذ هذه الألف على أن نصفها قرض على أن تعمل بالنّصف الآخر على أن يكون الرّبح لي جاز ولا يكره، فإن تصرف بالألف و ربح كان بينهما على السّواء والوضيعة عليهما، لأن نصف الألف صار ملكًا للمضارب بالقرض والنّصف الآخر بضاعة في يده، وإن على أن نصفها قرض ونصفها مضاربة بالنّصف جاز ولم يذكر الكراهة هنا اه.

قلت: ويظهر عدم الكراهة في الثّاني بالأولى. والظّاهر أن الشّركة كالمفاوضة لو دفع ألفًا نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشّركة بينهما والرّبح بقدر المالين مثلًا، وأنه لا كراهة في ذلك لأنه ليس قرضًا جرّ نفعًا. قوله: **(فطلب ربّ المال حصته)** أي مما كان من الشّركة .منح. والمراد أنه طلب مال القرضة، فإن صبر إلى أن يصير مال الشّركة ناضًا : أي دراهم و دنانير يأخذ ما أقرضه من جنسه، و إن لم يصبر لنضه أخذ متاعًا بقيمة الوقت، والظّاهر أنه مقيد برضا شريكه، وإلّا فله دفع قرضه من غير المتاع إن كان له غيره أو يأمره القاضي ببيعه، وإنما قلنا: إن المراد مال القرض، لأنه لو كان المراد قسمة حصته من مال الشّركة فإنه يقوم بقيمته يوم اشترياه ويكون الرّبح بينهما على قدره، كما نقله في البحر عن الينابيع. (رد المحتار ص٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ج٤، كتاب الشركة، دار الفكر، بيروت، و ص٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ج٦، كتاب الشركة، مكة المكرمة)



مقالہ-۱ از: مفتی قاضی محمد عبدالرحیم بستوی، مرکزی دارالافتا، بریلی شریف

الجواب: ایسی کمپنی سے حصص کی خرید وفروخت ناجائز وحرام ہے جس میں معاملہ سود کا لینا دینا ہو اور وہ منافع بھی لینا حرام ہے۔ فتاوی رضویہ میں فتاوی غیاثیہ سے ہے: لو تعاملوا على بيع الخمر أو على الربا لا يفتى بالحل.

اور اس کے متعلق اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا دوسرا فتوی بھی ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

''اگر وہ تجارت بروجہ شرعی ہو، عقود فاسدہ یا ربا کو دخل نہ ہو تو اس میں شرکت جائز، مگر اپنے روپیہ کا حصہ دوسرے کے ہاتھ بیچنا اور اس کا خریدنا دونوں حرام۔ واللہ تعالی أعلم''. (فتاوی رضویہ ہشتم ص ۳۷۹)

اور جب اس کمپنی میں سودی قرض دینا اور لینا لازمی ہے تو ایسی کمپنی میں شرکت بہر حال ناجائز وحرام ہے۔ اور ان کمپنیوں میں دھوکہ وفریب بھی ہوتا ہے، کمپنیاں دیوالیہ دکھاتی ہیں، بعض رقوم جمع کرا کے کھا جاتے ہیں اور ان سے رقم وصول نہیں ہوتی ہے، اس لیے احتراز لازم ہے کہ سود کا ایک پیسہ بھی لینا حرام قطعی، سود لینے والے پر اللہ ورسول کی لعنت ہے۔ حدیث میں ہے: لعن رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلم أكل الربوا و مؤكله و كاتبه و شاهديه و قال: هم سواء.

اگر ایسی کمپنیوں میں سودی قرض لینے دینے کا دستور واصول نہ ہوتا، جب بھی اگر اسے عقد شرکت قرار دیا جائے تو بھی بہت سے مفاسد سے خالی نہیں اور اس عقد کا بطلان ثابت وظاہر و باہر ہے کہ عقد شرکت میں دونوں شریکوں کا اصل ونفع دونوں میں اشتراک ہے، لہذا کسی شریک کو معین مقدار میں زر نفع مقرر کرنا قاطع شرکت ہے کہ ممکن ہے کہ اسی قدر نفع ہو،

درمختار میں ہے:

”شرطها أي شركة العقد عدم ما يقطعها كشرط دراهم مسماة من الربح لأحدهما لأنه قد لا يربح غير المسمى و حكمها الشركة في الربح“.

اور اگر اس میں سو یا ہزار حصے دار اور شریک ترجیحی حصص والے ہوں اور سو یا ہزار مساواتی حصص کے شریک ہوئے، اب اگر ترجیحی حصص کے شرکا کا نفع متعین کر دیا گیا مثلاً دس، دس روپے ہر ایک کو، تو کل نفع دس ہزار ہوا اور بہت ممکن ہے کہ کل نفع اسی قدر ہو تو مساواتی حصص والے نفع سے محروم ہو جائیں گے یا ان کے نفع میں نقصان ہوگا اور ایک ہی عقد میں دو طرح کے حصص مقرر کرنا مساوات کے خلاف ہے۔ تو یہ شرکت نہیں بلکہ ایک قسم کی لوٹ ہے اور ظلم ہے، پھر شرکت کا اصول یہ ہے، جیسے نفع میں سب شرکا شریک ہوتے ہیں، نقصان ہو تو سب پر ہر ایک کے مال کے تناسب سے پڑے اور ایسی کمپنیوں میں ترجیحی حصص والے نقصان میں کبھی بھی شریک نہیں ہوتے۔ نقصان کی صورت میں وہ اپنے حصہ کی رقم لے لیں گے تو یہ شرکت نہ ہوئی بلکہ غصب ہے، ظلم ہے۔ لہذا اس شرکت کو شرکت شرعیہ نہیں کہہ سکتے اور اگر قرض مانیں اور قرض پر نفع مقرر کیا جائے تو سود ہے، حدیث میں ہے: كل قرض جر منفعة فهو ربا. اور عاریت مانیں جب بھی عاریت قرض ہی قرار پائے گی کہ عاریت میں شئ بعینہ قائم رہنی چاہیے اور استہلاک عین کی صورت میں عاریت عاریت نہ رہے گی بلکہ قرض کے حکم میں ہو جائے گی، درمختار میں ہے: عارية الثمنين قرض ضرورة استهلاك العين.

لہذا اسے نہ عقد شرکت کہہ سکتے ہیں نہ قرض و عاریت اور ہر تقدیر پر اس معاملہ کا ناجائز و حرام و ظلم و غصب ہونا لازم آئے گا اور قرآن و احادیث مبارکہ کے صریح احکام کی خلاف ورزی ہوگی۔ اور ایسے صریح احکام کے خلاف حیلہ شرعی تلاش کرنا بھی سعی بے سود ہے۔

بدر یا در منافع بے شمار است
و اگر خواہی سلامت بر کنار است

شیر کے منافع کا حصول ان تمام مفاسد کے ارتکاب کے بعد ہی ہو سکتا ہے، اس کے بغیر کوئی ایسی صورت نہیں، سلامتی کا راستہ یہی ہے کہ مسلمان اپنے دین کی حفاظت کرے اور کمپنیوں کے خوبصورت جال میں نہ پھنسے، اکلِ حلال، صدقِ مقال اپنا نصب العین بنائے تا کہ اسے رب تبارک و تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہو اور ذرائع حرام سے حصول دولت و بال و نکال کا ذریعہ نہ بنے۔ اس مختصر سے بیان سے تمام سوالوں کا جواب ہو گیا۔ والعلم في أعناق العلماء والله تعالى أعلم.



مقالہ-۲　　از: علامہ محمد عبد الحکیم شرف قادری، شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور، پاکستان

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده و نصلي و نسلم على رسوله الكريم و على آله و أصحابه أجمعين.

آپ کے ارسال کردہ سوالات کے مختصر جوابات حاضر ہیں۔

الجواب [۱] مشترکہ سرمایہ کمپنی کے مروّجہ نظام کے مطابق اس میں شرکت ناجائز ہے، خود آپ کا بیان ہے کہ مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے، نیز حصص کے علاوہ خالص سودی قرض بھی کمپنی میں لگایا جاتا ہے، اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مذکورہ کمپنی میں شرکت کرنے والا سود لینے اور دینے کا پابند ہے، اور یہ امر مخفی نہیں ہے کہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلاۃ والسلام میں سود لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی، پھر یہ شرط بھی غیر شرعی ہے کہ شریک مدت معینہ تک قسطوں کی پوری رقم ادا نہ کر سکا تو اس کی ادا کردہ رقم ضبط ہو جائے گی۔ لقولہ تعالی: وَلَا تَأْكُلُوٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ. (الآیۃ) اس میں رخصت شرعیہ کی گنجائش نہیں ہے۔

الجواب [۲] کمپنی اسبابِ تجارت کی مالک ہو جائے تب بھی مساواتی حصص کی خریداری ناجائز ہے۔

الجواب [۳،۴] ناجائز۔

الجواب [۵] یہ صورت "صَفقَةٌ في صَفقَتين" ہے، لہذا یہ بھی جائز نہیں۔

الجواب [۶] چوں کہ کمپنی سودی بنیادوں پر کاروبار کرتی ہے، اس لیے اس کا ایجنٹ بننا اور کمیشن لینا بھی جائز نہیں ہے۔

الجواب [۷] جائز نہیں ہے۔

الجواب [۸] جتنی رقم بغیر سود کے کمپنی میں جمع ہے اس پر سال بسال زکوٰۃ واجب ہوگی لیکن اس کا ادا کرنا اس وقت واجب ہوگا جب وہ رقم یا نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے، جتنی رقم وصول ہو اس کی زکوٰۃ دینا ضروری ہے۔

فائدۂ ضروریہ: یہ سوال واقعی لائق توجہ ہے کہ پیاسے کو صرف یہ بتا دینا کافی نہیں ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے بلکہ اس کی تشنگی دور کرنے کے لیے اسے پاکیزہ اور شفاف پانی کا فراہم کرنا بھی ضروری ہے۔

اسی طرح علمائے دین کی ذمہ داری صرف اتنی نہیں ہے کہ وہ یہ بیان کر دیں کہ مروجہ کمپنیوں کا کاروبار ناجائز ہے اور یہ بھی ان کا منصب نہیں ہے کہ ضرور ایسے حیلے تلاش کریں جن کی بنا پر اس ناجائز کاروبار کو سند جواز فراہم کی جا سکے۔ یہ صحیح ہے کہ علمائے کرام ایسی کمپنیاں قائم نہیں کر سکتے جو اسلامی اصولوں کے مطابق کام کریں لیکن اتنا تو کر سکتے ہیں کہ کمپنیوں کے مروجہ نظام میں شرعی نقطۂ نظر سے پائی جانے والی خامیوں کی نشان دہی کریں اور اسلامی طریقے کے مطابق کاروبار کے طریقے بتائیں اور اس کی وسیع پیمانے پر تشہیر کریں، ارباب ثروت کو خاص طور پر اس طرف متوجہ کریں تو کچھ بعید نہیں ہے کہ وہ اس طرف متوجہ ہو جائیں اور جائز طریقے پر کمپنی کے قیام کے لیے اپنی دولت اور قوت صرف کرنے لگ جائیں۔

یہ امر خوش آیند ہے کہ آپ موجودہ دور کے زندہ مسائل کی طرف نہ صرف خود متوجہ ہوئے ہیں بلکہ دوسرے علما کو بھی متوجہ کر رہے ہیں، اس طرح ان مسائل کے بارے میں علما مطالعہ بھی کریں گے اور غور و فکر بھی کریں گے، اور ان کے نتائج فکر سے عوام و خواص کو روشناس بھی کرایا جا سکے گا۔

پس نوشت: محترم و مکرم! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دو مسئلوں کے بارے میں حکم شرعی اس سے قبل تحریر کر چکا ہوں۔ تیسرے مسئلے کے بارے میں اب تحریر کر رہا ہوں۔

حضرت مفتی محمد عبد القیوم قادری ہزاروی مدظلہ العالی کی بھی یہی رائے تصور کریں۔ ان کی تائید سے سب کچھ تحریر کیا ہے۔

والسلام محمد عبد الحکیم شرف قادری، نقشبندی۔

مقالہ - ۳ از: مولانا مفتی محمد ایوب نعیمی و مولانا مفتی محمد ہاشم نعیمی، اساتذہ جامعہ نعیمیہ، مراد آباد

موجودہ ''مشترکہ سرمایہ کمپنی'' میں شرکت کے جواز سے متعلق کوئی حیلہ نظر نہیں آتا۔ وہ ان مختلف وجہوں سے حرام پر مشتمل ہے، جن کی صراحت امام اہل سنت، اعلیٰ حضرت، مجدد ملت طاہرہ قدس سرہ نے اپنے فتوی مبارکہ میں فرمائی ہے۔ کمپنی ایسے لوگوں کی خاص نہیں جن سے عقود فاسدہ کے ذریعہ زیادتی مال کا استحصال روا ہو، تو پھر شرکت کا جواز کیوں کر ہو سکتا ہے۔
واللہ سبحانہ تعالی أعلم.



مقالہ - ۴ از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ، یوپی

بسم اللہ الرحمٰن الرّحیم
حامدًا و مصلّیًا و مسلمًا

جدید نظام معیشت اور اسلام کے نظریۂ اقتصادیات میں جو تباین پایا جاتا ہے وہ دونوں کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں کر سکتا، آج کے معاشی نظام کا مقصود محض کسبِ مال ہے اور اسلام کا مقصود اکلِ حلال و صدق مقال۔ اسلام سرمایہ کاری کی اجازت دیتا ہے مگر ساتھ ہی جھوٹ، فریب، دغا، خیانت، ظلم، غصب، حق تلفی وغیرہ رذائل پر سخت پابندی بھی عائد کرتا ہے۔

نظریات کا یہ اختلاف اس امر کا متقاضی ہے کہ ہم آج کے نظام معاشیات کا مکمل بائیکاٹ کریں لیکن اس کا ری-ایکشن (REACTION) اتنا شدید ہوگا کہ شاید ہم خود ساری دنیا سے کٹ کر رہ جائیں ۔

دو گونہ رنج و عذاب ست جان مجنوں را　☆　بلائے صحبت لیلیٰ و فرقت لیلیٰ

اس لیے ہم اسلام کے نظریۂ رخصت کو سامنے رکھتے ہوئے مشترکہ سرمایہ کمپنی کے مفاسد کی تہ میں اتر کر اس بات کا معائنہ کرنا چاہتے ہیں کہ اس میں کہیں سے کچھ اسلامی اصولوں سے یگانگت اور ہم آہنگی کی کرن پھوٹتی ہے یا نہیں۔

ہم سب سے پہلے ''کمپنی اور اس کے حصص کی شرعی حیثیت'' کا جائزہ لیتے ہیں، اس کے بعد شرکتِ شرعیہ کا ایک مختصر تعارف پیش کر کے اصل مقصود پر گفتگو کریں گے اور اخیر میں تمام ابحاث کا خلاصہ ہوگا، إن شاء اللہ تعالی.

کمپنی کی شرعی حیثیت: کمپنی میں جمع شدہ حصص کے اصل مالک حصہ دار ہوتے ہیں اور کمپنی حصہ داروں کی طرف سے ان کی وکیلِ عام ہوتی ہے، یعنی بیع و شرا، قبض، خصومت اور صلح وغیرہ دیگر امور کی بااختیار وکیل ہوتی ہے۔

اور کمپنی کی تعریف کے ضمن میں جو یہ صراحت کی گئی ہے کہ:

''کمپنی سرمایہ کی مالک ہوتی ہے جسے اس کے قائم کرنے والے ممبران خود فراہم کرتے ہیں''۔ (سوال نامہ)

یہ دراصل ''مِلک'' کے مفہوم سے ارباب معاشیات کی ناواقفی کا نتیجہ ہے، یا انھوں نے ملک کا لفظ منتظم و متصرف کے معنی میں استعمال کیا ہے، یا پھر مجازاً کمپنی کی طرف ملک کی نسبت کی ہے کہ وہ شرکا کی وکیل عام ہونے کی وجہ سے ایک مالک کی طرح:

- اپنے نام سے خرید و فروخت کرتی ہے۔

- معاہدے کرتی ہے۔
- عدالت میں مقدمے دائر کرتی ہے۔
- دستاویز اور خطوط پر مہر خاص کے ذریعہ دستخط کرتی ہے۔
- دیگر اشخاص بھی اس کے نام سے اس پر مقدمے دائر کرتے ہیں۔
- کمپنی بینک میں اپنے نام کھاتہ کھولتی ہے۔
- اپنے نام سے ٹیلی فون لگاتی ہے۔
- اوران کے علاوہ بھی بہت کچھ امور انجام دیتی ہے۔

ورنہ کمپنی کے آئین میں خود اس امر کا واضح اشارہ بلکہ صراحت موجود ہے کہ حصص کے مالک صرف حصہ دار ہیں، مثلاً کمپنی کا آئین جا بجا یہ نشاندہی کرتا ہے کہ:

- شرکا اپنے حصص دوسرے کو منتقل کر سکتے ہیں۔
- دوسرے ان سے ان کے حصص خرید سکتے ہیں۔
- یہ حصص کے ذریعہ حاصل ہونے والے منافع کے ایک طے شدہ درتک حق دار بھی ہوتے ہیں۔

اگر حصہ دار اپنے لگائے ہوئے سرمایے کے مالک نہیں تو انھیں نفع کس چیز کا ملتا ہے؟ انھیں حصص کی بیع وشرا کا اختیار کہاں سے حاصل ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ ملک کے ہی اوصاف ہیں اور ذیل کی عبارات تو بہت کھل کر اس حقیقت کا انکشاف کرتی ہیں:

(الف) ''حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ، وصی اور دیگر قانونی جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے پر منتقل کر دی جائے۔'' (سوال نامہ)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ حصص کے اصل مالک حصہ دار ہیں۔

(ب) ''حصص ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں''۔ (سوال نامہ)

اس کا مطلب یہ ہے کہ حصص ضبط ہونے سے پہلے کمپنی کی ملکیت نہیں ہوتے۔

(ج) ''حصہ داران کمپنی کے مالکان اور وہ نفع، نقصان کے ذمہ دار ہوتے ہیں''۔ (سوال نامہ)

(د) ''کمپنی کے حقیقی مالکان حصہ داران ہوتے ہیں''۔ (سوال نامہ)

اب تو یہ بات بہت روشن ہو گئی کہ حصص کے حقیقی مالک صرف ان کے حصہ دار ہوتے ہیں جنھیں شرکا بھی کہا جاتا ہے اور انھیں کے ''اِذن بالتفویض'' کے سبب کمپنی ان کے تمام امور اپنی سرکردگی میں انجام دیتی ہے اس لیے وہ ان کی ''وکیلِ عام'' ہوئی لیکن چونکہ کمپنی ایک غیر مُبصر وغیر محسوس مصنوعی شخص ہے جس میں کوئی ارادہ واختیار نہیں پایا جاتا، اس لیے اس کی جگہ کام کرنے کے لیے ''ہدایت کاروں کی انجمن'' تشکیل دی جاتی ہے جو تمام امور کمپنی کی طرف سے انجام دیتے ہیں۔ یہ انجمن بھی حصہ داروں کی طرف سے وکیل عام ہوتی ہے جسے کمپنی کے قوانین کے مطابق اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ ہاں! وہ کوئی تصرف اپنے نام سے نہیں کر سکتے بلکہ ان کا ہر کام کمپنی کی طرف منسوب کر کے ہوگا تو یہ انجمن کمپنی کی قائم مقام ہوتی ہے، مگر چوں کہ کمپنی کی نیابت کے لیے انجمن کا تقرر شرکا کرتے ہیں، اس لیے یہ بھی شرکا کے ہی وکیل عام ہوئے۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

وکیل کو مؤکل نے اس کی اجازت دے دی ہے کہ وہ خود کرے یا دوسرے سے کرادے تو وکیل بنانا جائز ہے یا اس کام کے لیے اس نے اختیار تام دے دیا ہے، مثلاً کہہ دیا ہے کہ تم اپنی رائے سے کام کرو، اس صورت میں بھی وکیل بنانا جائز ہے"۔ (درمختار) "اذن بالتفویض (کام اس کی رائے پر سپرد کرنے) کی وجہ سے وکیل نے دوسرے کو وکیل بنایا تو یہ وکیل ثانی "وکیل کا وکیل" نہیں ہے بلکہ مؤکل کا وکیل ہے۔ اگر وکیل اول اسے معزول کرنا چاہے معزول نہیں کرسکتا، نہ اس کے مرنے سے یہ معزول ہوسکتا ہے"۔ بحر۔ (بہار شریعت ص۱۵۰، حصہ۱۲) و كذا في الهداية ص ۱۷٦، ج۳ من فصل توكيل وكيلين.

ان جزئیات سے ظاہر تو یہی ہے کہ کمپنی وکیل عام ہوتی ہے لیکن باب وکالت کے مطالعہ سے یہاں تین قوی اشکال وارد ہوتے ہیں جنھیں حل کیے بغیر کمپنی کو وکیل نہیں تسلیم کیا جاسکتا ہے۔

پہلا اشکال اور اس کا حل: توکیل کی صحت کے لیے وکیل کا عاقل ہونا شرط ہے اور کمپنی یقیناً غیر عاقل ہے، اس لیے اس کی توکیل کالعدم ہونی چاہیے۔ ہدایہ میں ہے:

"ويُشترط أن يكون الوكيل ممّن يعقل العقد و يقصدهٗ، لأنه يقوم مقام المؤكّل في العبارة، فيشترط أن يكون من أهل العبارة، حتى لو كان صبيًّا لا يعقل، أو مجنونًا، كان التوكيل باطلًا. اه". (هدايه ص۱٦٣، ج۳، كتاب الوكالة)

لیکن یہاں یہ اشکال اس وقت وارد ہوتا جب صرف کمپنی کی توکیل پر اقتصار کیا جاتا، مگر یہاں تو عبارت کی ادائگی نیز دوسرے امور مفوضہ کی انجام دہی کے لیے نہایت عالی دماغ اور تجربہ کار افراد پر مشتمل ہدایت کاروں کی انجمن مقرر ہوتی ہے جو کمپنی کی قائم مقام ہوتی ہے تو اس کے ساتھ کمپنی کی توکیل درست ہونی چاہیے کہ انجمن کی نیابت کی وجہ سے توکیل کا فائدہ کامل طور پر حاصل ہوجاتا ہے اور عقود اپنے انعقاد وصحت میں فائدے کے تابع ہوتے ہیں۔

اب ہم اس کی تائید میں مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کے فتاوی سے دو اقتباس پیش کرتے ہیں۔

(۱) "ایک مسجد کی تعمیر کے لیے چندہ کیا گیا، عمرو نے پانچ سو روپے کا ایک چک کاٹ دیا کہ بینک سے روپیہ وصول کرکے اس رقم میں شامل کرلیا جائے، وہ چندہ زید کے پاس جمع ہوا"۔

یہ واقعہ بیان کرکے ایک عالم دین نے مجدد اعظم سے استفسار کیا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا:

"ظاہر ہے کہ روپیہ جو کوئی شخص بینک میں جمع کرتا ہے وہ بینک پر دین ہوتا ہے، عمرو نے جو روپیہ تعمیر مسجد کو دیا اگر مسجد موجود تھی اور اس کی تعمیر کو دیا تو یہ مسجد کے لیے ہبہ ہوا، عالمگیریہ میں ہے: رجل أعطى درهمًا في عمارة المسجد، أو نفقة المسجد أو مصالح المسجد صحّ، لأنّه إن كان لايمكن تصحيحه وقفًا، يمكن تصحيحه تمليكًا بالهبة للمسجد و إثباتُ الملكِ للمسجد على هذا الوجه صحيح و يتم بالقبض كذا في الواقعات الحسامية. اسی طرح خزانة المفتين وغیرہا میں ہے۔ اس تقدیر پر یہ "هبة الدين مِن غير مَن عليه الدين مع تسليطه على القبض" ہوا، متولیان مسجد موہوب لہ (مسجد) کے نائب، اور عمرو کی طرف سے وکیل بقبض الدین ہوئے۔ اور اگر ہنوز مسجد موجود نہ تھی بلکہ بنانا چاہتے تھے، اس کے چندہ میں دیا تو ہبہ نہیں ٹھہرا سکتے کہ معدوم کے لیے ہبہ ممکن نہیں، متولی صرف وکیل بالقبض ہوئے۔ دونوں صورتوں میں جب تک قبضہ نہ ہوا، روپیہ ملکِ عمرو پر تھا۔ صورتِ ثانیہ میں تو ظاہر ہے کہ سرے سے ہبہ ہی نہ ہوا تو ملکِ مالک سے خروج کا کیا معنی، اور صورتِ اولی میں اس لیے کہ ہبہ بے قبضہ تمام و

مفیدِ ملک موہوب لہ نہیں ہوتا۔ اشباہ میں ہے: لا يصح تمليكه أي الدين من غير مَن هو عليه إلّا إذا سلّطه على قبضه فيكون وكيلًا قابضًا للمؤكل، ثمّ لنفسه. جامع الفصولین میں ہے: هبة الدين ممن ليس عليه لم تجز إلّا إذا سلّط على قبضه فيصير كأنّه وهبه حين قبضه ولا يصحّ إلّا بقبضه" اھ. ملخصًا". (فتاوى رضويه جلد سادس، ص ٣٨٦، مصارف وقف)

(۲) حضرت مجدد اعظم قربانی کی کھال کے احکام بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''مسجد میں دے سکتے ہیں پھر مہتممانِ مسجد کو اختیار ہے کہ اسے بیچ کر مسجد کے جس کام میں چاہیں لائیں، اگر چہ امام یا مؤذن یا فراش کی تنخواہ میں: لأنه صار ملك المسجد كمسألة الغنى المذكور، فانقطع حكم الأضحية، واقعات امام حسام الدین، پھر فتاویٰ ہندیہ میں ہے: يمكن تصحيحه تمليكًا بالهبة للمسجد، وإثباتُ الملك للمسجد على هذا الوجه صحيح فيتمّ بالقبض. فتاویٰ عتابیہ، پھر عالمگیریہ میں ہے: يصحّ بطريق التمليك إذا سلّمه للقيّم اھ". (فتاوى رضويه جلد ثامن، ص ٤٨٦، ٤٨٧)

مسجد یقیناً عقل وشعور سے عاری ہے پھر بھی اس کی تملیک درست ہے تو پھر غیر ذی عقل کی توکیل بھی درست ہوگی کہ اس کا درجہ تملیک سے کمتر ہے۔ شرکا کمپنی کو اپنے مال کا مالک نہیں بناتے بلکہ صرف تصرف کا اختیار عام دیتے ہیں، اس لیے کمپنی ان کے اموال کی مالک نہیں ہوئی، صرف وکیل ہوئی اور ہدایت کاروں کی انجمن اس کی نائب وقائم مقام ہے اور ساتھ ہی شرکا کی وکیل بھی۔ لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمرًا.

دوسرا اشکال اور اس کا حل: مؤکل کی موت اور جنون مطبق کی وجہ سے توکیل ختم ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

"و يبطل الوكالة بموت المؤكل و جنونه جنونًا مطبقًا، لأنّ التوكيل تصرف غير لازم فيكون لدوامه حكم ابتدائه فلا بدّ من قيام الأمر، و قد بطل بهذه العوارض ، و شَرَطَ أن يكون الجنون مطبقًا لأنّ قليله بمنزلة الإغماء، و حدّ المطبق شهر عند أبي يوسف اعتبارًا بما يسقط به الصوم. اھ ملخصًا".(هدايه ص١٨٣، ج٣، باب عزل الوكيل)

لیکن کمپنی کی وکالت مؤکل کی موت اور جنون مطبق سے ختم نہیں ہوتی کہ کمپنی کی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ:

''اس کے ممبر یا حصہ دار کے مر جانے یا پاگل ہو جانے کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا''۔ (سوال نامہ)

اس سلسلے میں عرض ہے کہ کمپنی کی وکالت ختم ہونا اور چیز ہے، اور اس کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑنا اور چیز۔ دونوں میں فرق ہے۔

جہاں تک وکالت کے ختم ہونے کا سوال ہے تو اس کے بارے میں خود کمپنی کے آئین میں یہ صراحت یا واضح اشارہ موجود ہے کہ حصہ دار کی موت اور جنون سے اس کی ممبری ختم ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ عنوان ''ممبری ختم ہونے کی صورتیں'' اور عنوان ''حصص کا انتقال'' سے واضح ہے۔ اور ہم آگے چل کر اس پر مزید روشنی ڈالیں گے إن شاء الله تعالى۔

ظاہر ہے کہ جب حصہ دار کمپنی کا ممبر ہی نہ رہے گا تو خاص اس کے حق میں کمپنی کی توکیل یقیناً ختم ہو جائے گی کہ اس کی موت یا جنون کے بعد کمپنی اس کی وکیل نہ رہے گی لیکن دوسرے مؤکلین یعنی حصہ داروں کے حق میں اس کی وکالت باقی

رہتی ہے، اس لیے بعض شرکا کی موت یا جنون سے کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

علاوہ ازیں مؤکل کی وفات کی صورت میں اس کے ورثہ یا اس کے یتیموں کے اولیا اگر کمپنی کی تجارت پر راضی ہوں اور اس کے حصص اپنے نام منتقل کرالیں تو یہ ان کی طرف سے جدید توکیل ہوگی، یوں ہی مؤکل کے جنون کی صورت میں اس کے ولی مال تجارت پر راضی ہوں تو یہ بھی توکیل جدید ہوگی، اس لیے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہ پڑا۔

اور اگر یہ لوگ کمپنی میں سرمایہ کاری پر راضی نہ ہوں تو اپنے حصص دوسروں سے معاوضہ لے کر ان کو منتقل کر سکتے ہیں۔ اب جو شخص یہ حصص حاصل کرے گا اس کی طرف سے توکیل ہوگی، اس لیے بہر حال مؤکل کی وفات یا جنون کا کمپنی کی صحت اور زندگی پر کوئی اثر نہ پڑا۔

تیسرا اشکال اور اس کا حل: یہاں ایک قوی اشکال یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ موکل کو اپنے مال میں ہمہ وقت تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن مسئلہ حاضرہ میں کمپنی کو وکیل بنانے کے بعد مؤکل کو اپنے مال میں تصرف کا کوئی اختیار نہیں رہ جاتا بلکہ وہ بالکل مجور ہو جاتا ہے لیکن کمپنی کے نظام کار کا جائزہ لینے سے یہ امر منکشف ہو جاتا ہے کہ موکل مجور التصرف نہیں ہوتا، وہ آزادی کے ساتھ اپنے حصص بیچ سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے۔ ہاں! براہ راست کمپنی سے اپنے حصص واپس نہیں لے سکتا، واپسی کے لیے بہر حال اسے بیع حصص کا سہارا لینا پڑے گا، مگر یہ بھی حجر نہیں ہے، کیوں کہ حصہ دار کے حق میں یہ قانون اس کی رضا و منظوری سے نافذ ہوتا ہے جب کہ حجر میں مجور کے اذن و رضا کا کوئی دخل نہیں ہوتا تو اس کی حیثیت یہ ہوئی کہ حصہ دار نے خود اپنی رضا سے اپنے آپ کو اس امر کا پابند کر لیا ہے کہ وہ بیع حصص کے ذریعہ ہی اپنے حصص واپس لے گا، براہ راست کمپنی سے حاصل نہ کرے گا اور ہر عاقل، بالغ کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ اپنے آپ کو کسی شرط کا پابند کر سکے۔ ہم اس مسئلے پر ان شاء اللہ آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔

اس کی نظیر حکومتوں کے خزانے اور بیت المال ہیں کہ وہ فی الواقع رعایا کی مشترکہ ملک ہیں اور حکومتیں اور سلاطین انھیں کے وکیل عام۔ لیکن خود ان کو اپنے اموال میں کسی قسم کے تصرف حتی کہ دیکھ ریکھ اور جانچ پڑتال تک کا کوئی اختیار نہیں، یہاں انھیں اپنے اموال کی بیع کا بھی حق حاصل نہیں ہے لیکن ان سب کے باوجود یہ حجر کے باب سے اس لیے نہیں شمار کیا گیا کہ یہ سب کچھ رعایا کے اذن و رضا سے ہوتا ہے تو پھر کمپنی کا نظام کار بھی حجر کے باب سے نہ ہوگا کہ یہاں بھی ارباب اموال کے اذن و رضا کا کامل دخل ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ حکومتیں بھی مصنوعی اشخاص ہیں اور وہی رعایا کے جمع شدہ اموال میں تصرف کی اصل وکیل، مگر وہ غیر مختار ہوتی ہیں، اس لیے سلاطین رعایا کی وکیل ثانی کی حیثیت سے ان اموال میں تصرف کرتے ہیں اور ان کے تمام تصرفات حکومتوں کی طرف سے انھیں کی طرف منسوب کر کے انجام پاتے ہیں، یہ خود اپنے نام سے بغیر حکومت کی طرف منسوب کیے کوئی کام نہیں کر سکتے۔ اور اگر کوئی ایسا تصرف کریں گے تو یہ ان کا اپنا ذاتی تصرف قرار پائے گا۔ ملک اور قوم کی طرف وہ منسوب نہ ہوگا۔ فتأمل۔ رد المحتار میں ہے:

"قال ح: واعلم أنّ الأرض على أربعة أقسام: مباحة، و مملوكة لجميع المسلمين، و مملوكة لمعيّن، و وقف ـــــ ثمّ إن الخُمس فى المباحة لبيت المال، والباقي للواجد. و أمّا الثاني وهو المملوكة لغير معين فلم أر حكمه. والّذي يظهر لي أنّ الكل لبيت المال (أي كلّ ما وجد من معدن أو مدفون لبيت

المال - ن -) أمّا الخمس فظاهر (أنّه لبيت المال - ن -) و أمّا الباقي فلوجود المالك وهو جميع المسلمين (لا يستحقّه الواجد - ن -) فيأخذه وكيلهم وهو السلطان اه. ملخصًا". (رد المحتار ص ٤٤، ج٢، باب الركاز)

سلطان چوں کہ حکومت کی طرف منسوب کر کے کام کرتا ہے، اس لیے اصل وکیل حکومت ہوئی کہ عقود کی نسبت وکیل ہی کی طرف ہوتی ہے اور سلطان اسی کا نائب وقائم مقام ہے اور ساتھ ہی رعایا کا وکیل ثانی بھی۔

اس تفصیل سے یہ امر بے غبار ہو کر سامنے آ گیا کہ کمپنی کے سرمایۂ حصص کے مالک حصہ دار اور شرکا ہوتے ہیں اور کمپنی ان کی طرف سے وکیل عام اور ہدایت کاروں کی انجمن اسی کمپنی کی قائم مقام، فالحمد للہ الملک العلّام.

کمپنی کے حصص کی شرعی حیثیت: کمپنی کے حصص "ثمن" یعنی روپے، پیسے ہیں، یا سامان، مال ومتاع یا کچھ اور؟

یہ مختلف حقائق ہیں جن کے احکام جداگانہ ہیں اور ان پر مرتب ہونے والے ثمرات بھی مختلف ہیں، لہذا حصص کی حقیقت کا تعین اشد ضروری ہے۔

کمپنی کے نظام کار کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کے حصص مختلف الحقائق ہوتے ہیں، اس کی قدرے تشریح یہ ہے:

حصص حاصل کرنے کے چار طریقے ہیں:

(۱) اجرائے حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے حصص خرید کر۔

(۲) جن لوگوں کے لیے کمپنی سے حصص نامزد (ALLOTMENT OF SHARES) ہو چکے ہیں ان سے خرید کر۔

(۳) کمپنی کے کسی حصہ دار کے مجنون ہونے یا اس کی موت واقع ہونے پر اس کے اولیا یا ورثہ کے نام انتقالِ حصص کے ذریعہ۔

(۴) قابلِ تبدیل قرض تمسکات کو اجرا کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کرا کر۔

پہلا اور **دوسرا** طریقہ حصص کی خریداری کا ہے، **تیسرا** طریقہ حصص کے انتقال اور **چوتھا** طریقہ قرض تمسکات کے حصص میں تبدیل کا ہے۔ یہ تعبیرات اربابِ معاشیات کی ہیں۔ ان میں اخیر کی تینوں تعبیرات اپنی حقیقت کے عین مطابق ہیں لیکن پہلی تعبیر خالص مجازی ہے۔

کمپنی سے حصص کی خریداری کا مطلب: کمپنی کے جاری شدہ حصص فی الواقع کوئی مال نہیں بلکہ وہ منظور شدہ سرمایہ کے غیر منقسم، چھوٹے چھوٹے، فرضی اجزا ہیں۔ یہی مطلب ہے ان عبارات کا:

"حصہ سے مراد کمپنی کے مجموعی سرمایہ کا ایک چھوٹے سے چھوٹا حصہ ہوتا ہے"۔ (سوال نامہ)

"حصہ کمپنی کے سرمایہ کا غیر منقسم قلیل ترین جز ہے" (سرمایہ کاری)

مزید وضاحت کے لیے یہاں دو عبارتیں ملاحظہ ہوں:

● "کمپنی جس قدر سرمایہ جمع کرنے کی مجاز ہوتی ہے اسے "منظور شدہ سرمایہ" کہا جاتا ہے، یہ کمپنی کا رجسٹرڈ سرمایہ

بھی ہوتا ہے جس سے زیادہ رقم کے حصے کمپنی کبھی بھی اپنی زندگی میں جاری نہیں کرسکتی، کمپنیاں اس سرمایہ کو بڑے سوچ سمجھ کر مقرر کرتی ہیں، کیوں کہ اس میں تبدیلی بہت ہی مشکل سے ہوتی ہے، عام طور پر کمپنیاں شروع میں تمام سرمایہ جاری نہیں کرتیں''۔(سوال نامہ)

اس عبارت سے بہت کھل کر یہ بات سامنے آ گئی کہ ''منظور شدہ'' سرمایہ، روپیہ، پیسہ، نوٹ یا کوئی سامان ومتاع نہیں ہے جس کا خارج میں کوئی وجود ہو یا جس کی کوئی حقیقت ہو بلکہ یہ فرضی سرمایہ کی ایک خاص مقدار ہے جس کے جمع کرنے کی کمپنی کو اجازت ہوتی ہے، اسی منظور شدہ سرمایہ کو کمپنی چھوٹے چھوٹے ہزاروں حصوں میں بانٹ دیتی ہے تا کہ غریب سے غریب آدمی بھی اتنے حصے کی رقم جمع کر کے کمپنی میں شریک ہوسکے، پھر یہ تمام حصص کمپنی یک بارگی جاری نہیں کرتی بلکہ اپنی ضرورت کے مطابق تھوڑا تھوڑا کر کے اپنی مدت حیات تک جاری کرتی رہتی ہے، جیسا کہ ذیل کی عبارت سے عیاں ہے:

● ''منظور شدہ، یا رجسٹرڈ سرمایہ کا وہ حصہ جسے فروخت کرنے کی غرض سے کمپنی عوام کو پیش کش کرتی ہے'' جاری شدہ سرمایہ'' کہلاتا ہے، مثلاً کشمیر سلک کمپنی سری نگر ۱۰ر روپے والے ۳۰۰۰۰ر حصے جاری کرنے کے لیے رجسٹرڈ ہوئی تو کشمیر سلک کمپنی کا رجسٹرڈ سرمایہ ۳۰۰۰۰۰ر روپے ہوا، اس میں سے کمپنی نے ۳۰۰۰ حصص جاری کیے تو کمپنی کا جاری شدہ سرمایہ ۳۰۰۰×۱۰=۳۰۰۰۰ر روپے ہوا۔

رجسٹرڈ سرمایہ کا وہ حصہ جسے کمپنی جاری نہیں کرتی ''غیر جاری شدہ سرمایہ'' کہلاتا ہے، درج بالا مثال میں غیر جاری شدہ سرمایہ (300000-30000) 2,70000 روپے ہے''۔(سوال نامہ)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ ''جاری شدہ سرمایہ'' منظور شدہ سرمایہ کا ہی حصہ ہوتا ہے تو منظور شدہ سرمایے کی طرح سے جاری شدہ سرمایہ بھی محض ایک فرضی سرمایہ ہے، نہ کہ حقیقی سرمایہ یا مال ومتاع۔ ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوا کہ کمپنی اپنی مدتِ حیات میں جب جب سرمایۂ حصص جاری کرے گی وہ یہی غیر واقعی وفرضی سرمایہ ہوگا، روپیہ یا نوٹ یا متاع نہ ہوگا کیوں کہ کمپنی جو بھی سرمایۂ حصص جاری کرے گی وہ اسی منظور شدہ سرمایے کا ایک ٹکڑا ہوگا۔

جب یہ معلوم ہوگیا کہ کمپنی کا جاری شدہ سرمایۂ حصص کوئی مال نہیں بلکہ وہ ایک فرضی اور معدوم شے ہے تو پھر اس کی خرید وفروخت کا کیا مطلب؟

شرعی نقطۂ نگاہ سے خرید وفروخت کے لیے مالِ متقوم کا وجود ضروری ہے اور یہ حصہ نہ مال ہے، نہ متقوم، نہ موجود۔ اس لیے اگر اربابِ معاشیات کی تعبیر کے مطابق اسے خرید وفروخت تسلیم کیا جائے تو یہ بیع باطل محض ہوگی جو سرتاسر حرام وگناہ ہے۔

لیکن ہمیں صرف اربابِ معاشیات کی تعبیر کو سامنے رکھ کر اس کی بنیاد پر کوئی شرعی فیصلہ صادر کر دینا درست نہیں، کیوں کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان کی اصطلاح شریعت کی اصطلاح کے مطابق ہو، تو ہوسکتا ہے کہ شریعت میں خرید وفروخت کا جو مفہوم متعین ہے، عین وہی مفہوم ان کی اصطلاح میں متعین نہ ہو۔

علاوہ ازیں تمام اہل علم کے درمیان مجاز کا استعمال شائع ، ذائع ہے تو ہوسکتا ہے کہ وہ حصص کے حصول کو مجازاً کسی ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے خرید وفروخت کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہوں اور حقیقت ان کے نزدیک بھی اس کے برعکس ہو۔ اس لیے ضرورت ہے کہ ہم سب سے پہلے معاملہ کی تہ میں پہونچ کر اس کی حقیقت کا سراغ لگائیں۔

یہ معاملہ دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے یا تو اس کی حقیقت ''بیع وشرا'' ہے یا ''شرکت'' ہے۔ اگر بیع وشرا اس کی حقیقت ہو

جیسا کہ ارباب معاشیات کی تعبیر کا ظاہر یہی ہے تو ان کے طور پر حصہ "مبیع" اور اس کے مقابل حصہ دار کی طرف سے جمع شدہ سرمایہ "ثمن" ہوگا۔ چوں کہ بائع کمپنی ہے، اس لیے ثمن کی مالک خاص بھی کمپنی ہوگی، تو پھر اس کا تقاضا یہ تھا کہ ثمن کے ذریعہ تجارت سے حاصل شدہ تمام منافع کی مالک بھی صرف کمپنی ہو، حالاں کہ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے حصہ دار کی طرف سے جمع شدہ سرمایہ کا مالکِ خاص صرف حصہ دار ہوتا ہے اور اسی لیے وہ اس سے حاصل شدہ منافع کا حسب معاہدہ حق دار بھی ہوتا ہے۔ اگر اربابِ معاشیات اسے بیع مانتے تو حصہ دار کو کبھی بھی اس کی طرف سے جمع شدہ سرمایہ کا مالک نہیں گردانتے لیکن جب وہ واضح الفاظ میں سرمایہ کا مالک حصہ دار کو ہی گردانتے ہیں تو اس کا کھلا مطلب یہ ہوا کہ یہ معاملہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے بیع وشرا نہیں ہے بلکہ کچھ اور ہے اور وہ کیا ہے؟ ـــــ اب اس کا سراغ لگانا کچھ دشوار نہ رہا۔ ظاہر ہے کہ سرمایہ کا مالک حصہ دار ہے اور اپنے حصے کے تناسب سے وہ نفع ونقصان میں شریک ہوتا ہے تو یہ معاملہ فی الواقع شرکت کا ہوا کہ شرکت کی حقیقت یہی ہے کہ دو یا دو سے زیادہ آدمی اپنا اپنا سرمایہ لگا کر باہم کوئی تجارت کریں اور وہ سب کے سب نفع ونقصان میں شریک ہوں۔

تو واضح ہو گیا کہ کمپنی میں اپنا سرمایہ جمع کر کے اس کے جاری شدہ حصص کا حصول شرعاً، قانوناً ہر طرح سے عقد شرکت ہے اور اسی لیے کمپنی کا نام "مشترکہ سرمایہ کمپنی" (JOINT STOCK COMPANIES) ہے۔ چوں کہ حصہ دار کی طرف سے سرمایہ کی ادائگی اسنادِ حصص (SHARE CERTIFICATE) کے ذریعہ ہوتی ہے جو بظاہر اسناد حصص سے سرمایہ کا تبادلہ معلوم ہوتا ہے اس لیے مجازاً اسے حصص کی خریداری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تنبیہ: ممکن ہے یہاں یہ شبہہ کیا جائے کہ حصہ دار اپنے سرمایہ کے ذریعہ "اَسنادِ حصص" ہی خریدتا ہے یعنی اَسناد "مبیع" ہوتے ہیں اور سرمایہ "ثمن"۔ اس طرح حصص کی خریداری کا لفظ اپنی حقیقت پر محمول ہوگا۔

لیکن یہ شبہہ اس لیے ساقط الاعتبار ہے کہ اسناد حصص مبیع ہوں تو حصہ دار انھیں اسناد کا مالک ہوگا۔ اور سرمایہ، نیز اس کے منافع کی مالک صرف کمپنی ہوگی اور کمپنی کے ختم ہونے کے بعد بھی وہ کمپنی سے اپنا جمع کردہ سرمایہ واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا۔ لیکن جیسا کہ کمپنی کے آئین میں وضاحت ہے کہ حصہ دار اپنے ذریعہ جمع شدہ سرمایہ کا مالک ہوتا ہے، اس سے کمائے ہوئے منافع کا حق دار ہوتا ہے اور کمپنی کے خاتمہ کے وقت اسے اس کا سرمایہ بھی واپس مل جاتا ہے تو یہ معاملہ "اسناد حصص کی خرید وفروخت" کا بھی نہ ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ اسناد حصص حصہ دار کو اس لیے دیے جاتے ہیں تا کہ اس کے پاس یہ ثبوت رہے کہ اس نے ان اسناد پر مرقوم روپے کی مقدار حصص حاصل کیے ہیں اور یہی لفظ "اسناد" یا "سرٹیفیکٹ" کا حقیقی مفہوم بھی ہے، اور یہی کمپنی کے آئین میں بھی درج ہے، جیسا کہ ذیل کی عبارت اس کی شاہد ہے:

"جب ایک حصہ دار کا نام ممبروں کے رجسٹر میں درج کر لیا جاتا ہے تو اس کو حصہ خریدنے کا ایک سرٹیفیکٹ دیا جاتا ہے جس کو حصہ کا سرٹیفیکٹ (اَسنادِ حصص) کہتے ہیں، یہ اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ اس حصہ دار نے لکھی ہوئی تعداد میں حصے خریدے، اس میں خریدے ہوئے حصوں کے نمبر بھی درج ہوتے ہیں"۔ (سوال نامہ)

حاصل بحث یہ کہ براہ راست کمپنی سے اس کے جاری کردہ حصص کا حصول خواہ آغاز کار میں ہو یا اس کے بعد اس کی مدتِ حیات میں کسی بھی وقت ہو، بہر حال وہ شرعاً وقانوناً شرکت عقد ہے اور اسناد حصص اسی شرکت کا ثبوت وسند ہیں، اور ایک ادنیٰ سی مناسبت کی وجہ سے مجازاً اربابِ معاشیات اس پر خرید وفروخت کا اطلاق کرتے ہیں۔

شرکا سے حصص کی خریداری کا مطلب: کمپنی تنظیم کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ:

''اس کے حصص با آسانی منتقل ہو سکتے ہیں۔ اس کے لیے حصہ دار کو ''منتقلی معاہدہ'' یا ''حصص منتقلی فارم'' بھرنا پڑتا ہے جس میں حصص کی تفصیل، تعداد، رقم، حصہ منتقل کرنے والے اور جس کے نام یہ منتقل ہوں گے ان کے نام اور پتے وغیرہ بھی بھرے جاتے ہیں۔ اس کے بعد کسی دلال کے ذریعہ ضروری منتقلی اور ٹکٹ فیس کے ساتھ منتقلی معاہدہ اور حصص کے سرٹیفکٹ دونوں ہی کمپنی کے دفتر میں بھیج دیے جاتے ہیں۔ کمپنی خریدار اور بیچنے والے دونوں سے ہی اس سودے کے متعلق جانچ پڑتال کرتی ہے اور اپنے آپ کو مطمئن ہونے کے لیے حسب ذیل باتوں پر غور کرتی ہے:

(۱) منتقلی کے لیے مناسب فارم استعمال کیا گیا ہے یا نہیں (۲) دونوں فریقوں کے دستخط موجود ہیں یا نہیں (۳) منتقلی کے سلسلے میں جو رقم درج ہے وہ مناسب ہے یا نہیں (۴) حصص منتقل کرنے والے شخص نے تمام معلومات فراہم کر دی ہیں (۵) حصص کی تعداد اور نمبر صحیح درج ہیں۔

ان تمام نکات پر جانچ پڑتال کرنے کے بعد کمپنی منتقلی کو ''حصص منتقلی رجسٹر'' میں درج کر لیتی ہے اور نئے خریدار کا نام حصص کے سرٹیفکٹ میں درج کر دیا جاتا ہے''۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۹۹، ۲۰۰، ج ۱)

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ ''حصص کی منتقلی'' کے لیے خرید و فروخت کا لفظ اپنے حقیقی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، کیوں کہ یہاں ''حصہ'' اس مال سے عبارت ہے جو حصہ دار کمپنی کی تجارت میں شریک ہونے کے لیے جمع کرتا ہے تو یہ حقیقت میں مال کا مال سے تبادلہ ہے اس لیے بیع وشرا ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ یہ بیع جائز ہے یا نہیں تو جیسا کہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ عن قریب واضح کریں گے یہ بیع جائز و درست ہے، ساتھ ہی یہ بھی واضح کریں گے کہ یہ مشتری اپنے بائع کی جگہ کمپنی کا نیا حصہ دار ہوتا ہے۔

انتقال حصص کا مطلب: جب کوئی حصہ دار مر جائے یا پاگل ہو جائے تو اس کے حصص اس کے وارثین یا اولیا کے نام ضروری کارروائی کے بعد بلا معاوضہ منتقل کر دیے جاتے ہیں، اسی کا نام ''انتقالِ حصص'' ہے۔ جدید طریقۂ تجارت میں اس کا تعارف یوں ہے:

''حصص کے انتقال سے مراد حصص کی جائداد کی منتقلی بذریعۂ قانون ہے جس میں حصص بعوض قیمتِ خرید دیے جاتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں حصص کے انتقال کا مطلب یہ ہے کہ حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ، وصی (جس کے سپرد وصیت نامے کی تعمیل ہو) اور دیگر قانونی جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے، پاگل ہونے یا دیوالیہ ہونے پر منتقل کر دی جائے، مرحوم حصہ دار کے حصص کو اپنے نام کرانے کے لیے ان قانونی نمائندوں کو کمپنی کے سکریٹری کے نام درخواست بھیجنی پڑتی ہے اور اس کے ساتھ اپنے حق کا ثبوت بھی بھیجنا پڑتا ہے۔ پھر ایک قرارداد کے ذریعہ حصص کا انتقال کر دیا جاتا ہے''۔ (طریقۂ تجارت ص ۲۰۰، ج ۱)

اس تفصیل سے عیاں ہوا کہ ''انتقالِ حصص'' کا لفظ یہاں اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے۔

''حصص کے انتقال'' اور ''منتقلی'' میں نمایاں فرق یہ ہے کہ منتقلی عوض کے مقابل حصص کے تبادلہ کا نام ہے جو خرید و فروخت کا ہم معنی ہے لیکن انتقالِ حصص میں کسی عوض سے حصص کا تبادلہ نہیں ہوتا بلکہ یہ مورث یا مجنون کی جگہ بلا معاوضہ اس کے وارث یا ولی مال کی نامزدگی کا نام ہے۔ مختصر یہ کہ منتقلی کا مفہوم خرید و فروخت ہے اور انتقال کا توریث وتولیتِ مال۔

قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کا مطلب: قرض تمسکات یا ڈبینچرس کمپنی کو دیے ہوئے قرضے کی ایک تحریری رسید ہوتی ہے جس پر کمپنی کی مہر خاص ہوتی ہے۔ یہ تمسکات دو قسم کے ہوتے ہیں سودی اور غیر سودی۔ جیسا کہ ذیل کی عبارات سے عیاں ہوگا:

''کمپنی اس طرح کے بھی قرض تمسکات جاری کرتی ہے جو ایک خاص مدت تک قرض تمسکات کی شکل میں رہتے ہیں اور اس کے بعد جزوی طور پر یا کلی طور سے اجرا کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کر دیے جاتے ہیں، قرض تمسکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجوب بند ہو جاتا ہے اور وہ کمپنی کے نفع ونقصان میں برابر کا شریک ہو جاتا ہے۔ باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا واجب ہوتا رہتا ہے۔ اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایہ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے وہ قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے''۔ (سوال نامہ)

''سرمایہ کاروں کو قرض تمسکات کے اوپر سود کی مد سے جو آمدنی ہوتی ہے اس پر انکم ٹیکس واجب ہوتا ہے۔ کمپنی اپنے سرمایہ کاروں کو اس ذمہ داری سے بچنے کا موقع فراہم کرنے کی غرض سے صفر سود کی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجرا کی پیش کش کرتی ہے''۔ (سوال نامہ)

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ قرض تمسکات سودی اور غیر سودی دونوں قسم کے ہوتے ہیں اور دونوں کو ہی اجرا کی شرائط کے مطابق تبدیل کر کے حصص بنا دیا جاتا ہے، اور قرض خواہوں کو کمپنی کا شریک اور حصہ دار کر دیا جاتا ہے۔

یہاں پر تبدیل کا لفظ بھی اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے کہ یہ واقعی ایک حقیقت کو دوسری حقیقت میں بدلنا ہے۔

قرض تمسکات کی خریداری کا مطلب: یہ قرض تمسکات بھی قابلِ تبادلہ ہوتے ہیں تو ان تمسکات والوں سے جو لوگ معاوضہ دے کر وہ تمسکات حاصل کرتے ہیں اس کو بھی کمپنی کی اصطلاح میں خرید وفروخت سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسا کہ درج بالا عبارتوں میں صراحت ہے۔

ایک اشکال: بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ بیع باطل ہے کیوں کہ بیع کے انعقاد وتحقق کے لیے ضروری ہے کہ بائع، مبیع کا مالک ہو اور یہاں قرض کے جن روپوں کو مبیع قرار دیا جا رہا ہے وہ بائع کی نہیں بلکہ کمپنی کی ملک ہیں کیوں کہ قرض دے دینے کے بعد مالِ قرض کا مالک مقروض ہو جاتا ہے، قرض دہندہ اس کا مالک نہیں رہ جاتا، پھر یہاں یہ بھی معلوم نہیں کہ بعینہ وہ روپے موجود ہیں یا تجارت میں صرف ہو چکے ہیں، ہاں! قرض دہندہ کمپنی سے اپنے مثلِ مال کا حق دار ہے لیکن اس کا مالک بھی وہی کمپنی ہے تو قرض دہندہ کی طرف سے وہ بیع باطل ہونی چاہیے۔ قال رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ تعالی علیہ وسلم:

لا تبع ما ليس عندك (أي: في ملكك). (الدراية على هامش الهداية ص٧٦، ج٣)

حل(۱): لیکن ادنیٰ تامّل کے بعد یہ شبہہ زائل ہو جاتا ہے، کیوں کہ ملک غیر کی بیع ابتداءً باطل نہیں ہوتی بلکہ موقوف ہوتی ہے، یعنی بیع کا انعقاد تو ہو جاتا ہے لیکن اس کا نفاذ مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے کہ وہ اگر جائز کر دے تو بیع نافذ ہو جائے گی۔

حل(۲): پھر یہ حکم بھی اُس وقت ہے جب مالک نے غیر کو اپنے مال کی بیع کی اجازت نہ دی ہو اور ما نحن فيه میں ایسا نہیں، کیوں کہ جب کمپنی کے آئین میں یہ مصرح ہے کہ قرض تمسکات قابل تبادلہ ہیں اور قرض دہندہ اسے دوسرے

کے ہاتھ فروخت کرنے کے سلسلے میں آزاد ہے تو یہ کمپنی کی طرف سے اپنے مال سے مثلِ قرض کی بیع کی کھلی ہوئی اجازت ہے اور اجازت کی صورت میں نہ یہ بیع فضولی ہوئی، نہ موقوف بلکہ نافذ ولازم ہوئی۔

یہاں یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ بیع مثلِ قرض کی نہیں بلکہ قرض تمسکات کی ہو رہی ہے کیوں کہ کمپنی کا آئین تمسکات کو قرض کی رسید تسلیم کرتا ہے جیسا کہ جدید طریقۂ تجارت میں ہے۔ (سوال نامہ)

اور ظاہر ہے کہ بیع رسید کی نہیں ہوتی بلکہ جس مال پر رسید کی دلالت ہو رہی ہے اس کی یا اس کے مثل کی ہوتی ہے۔ قرض میں قرض خواہ چوں کہ مثلِ قرض کا ہی حق دار ہوتا ہے اس لیے یہ بیع مالک یعنی کمپنی کی اجازت سابقہ مصرحہ سے مثلِ قرض کی ہوئی تو یہ بیع اب نہ صرف منعقد ہوئی بلکہ نافذ ولازم بھی ہوئی اور خریدنے والا اب اس عقد کے واسطہ سے نیا قرض دہندہ وقرض خواہ ہوا۔

حل (۳): علاوہ ازیں قرض کا غیر مقروض کو ہبہ وغیرہ کے ذریعہ مالک بنانا صحیح ہے جیسا کہ فتاوی رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

”زید نے عمرو کے ہاتھ ہزار روپے کا نوٹ گیارہ سو کو آٹھ ماہ کے وعدہ پر بیچا اور عمرو سے تمسک لکھالیا، پھر زید نے یہ تمسک بکر کو دے دیا کہ تم روپے وصول کرلو، عمرو نے بجائے گیارہ سو روپوں کے گیارہ سو کا نوٹ دیا، یہ جائز ہے یا نہیں؟“

یہ سوال حضرت مجدد اعظم سے ہوا جس کا جواب آپ نے یہ دیا کہ:

”جائز ہے خواہ زید نے بکر کو صرف وصول کرنے کا وکیل کیا ہو یا اس دین کا مالک کر کے قبضہ کرنے کا حکم دیا ہو.........

اشباہ میں ہے:في وكالة الواقعات الحسامية: لو قال: وَهبتُ لكَ الدراهم التي لي على فلان، فاقبض منه، فقبض مكانها دنانيرَ، جاز؛ لأنّه صار الحق للموهوب له فيملك الأستبدال“ اھ.(ص ۲۵۳، ۲۵۴، ج ۷)

اس جواب سے عیاں ہے کہ غیر کو اپنے قرض کا مالک بنانا جائز ہے۔ اس میں لم یہ ہے کہ قرض عاریت ہے اور عاریت میں واپسی عینِ مالِ مستعار کی ہوتی ہے تو قرض میں گو کہ ذات وحقیقت کے لحاظ سے مثلِ قرض کی واپسی ہوتی ہے، مگر عاریت سے ہونے کی وجہ سے وہ مثلِ قرض حکمًا عینِ مالِ قرض قرار دیا جاتا ہے تاکہ یہ بیعُ الجنس بالجنس نسیئةً نہ ہو جو ربا پر مشتمل ہونے کے باعث ناجائز وفاسد ہوتی ہے، لہذا جنس قرض سے جو مال مقروض کے پاس ہے اس میں قرض خواہ اپنے مالِ قرض کی مقدار کا حکمًا مالک قرار پائے گا اور اپنی ملک کی بیع وہبہ بلاشبہہ جائز ہے، ہدایہ میں ہے:

”وإن كان قرضًا فأمره بقبض الكرّ جاز؛ لأنّ القرض إعارة ولهذا ينعقد بلفظ الإعارة فكان المردود عين الماخوذ مطلقًا حكمًا اھ“. (ص ۹۸، ج ۳، باب السلم)

الغرض جب قرض دہندہ کی طرف سے غیر مقروض یعنی اجنبی کو مالِ قرض کی تملیک درست ہے تو اس کی طرف سے دوسرے کے ہاتھ بیع بلاشبہہ درست ہوگی کہ بیع بھی تو تملیک ہی ہے۔

حاصل کلام: ان تفصیلات کا حاصل یہ ہوا کہ:

(۱) کمپنی سے براہ راست حصص کا حصول فی الواقع ”عقدِ شرکت“ ہے۔

(۲) حصہ داروں سے ان کے سرمایۂ حصص کا معاوضہ دے کر حصص کا حصول عاقدین کے لحاظ سے خرید وفروخت ہے اور کمپنی سے آئینی معاہدہ کے لحاظ سے عقدِ شرکت ہے۔

(۳) اولیا یا ورثہ کے نام حصص کا انتقال اور قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کے ذریعہ جو افراد کمپنی کے حصہ دار بنتے

ہیں وہ بھی کمپنی کے شریک ہیں، تو یہاں انتقال و تبدیل کے ذریعہ جو نیا عقد وجود میں آیا وہ بھی یہی عقد شرکت ہے۔

مختصر یہ کہ کمپنی کا حصہ دار بننے کے جو چار طریقے ہیں ان سب کی منزلِ مقصود صرف ایک ہے اور وہ ہے "شرکت"۔

شرکت کے اقسام: اب ہم شرکت کے اقسام کا ایک مختصر تعارف پیش کرتے ہیں تا کہ یہ پتہ لگایا جا سکے کہ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق شرکت کی کس قسم سے ہے، پھر اس کی روشنی میں حکم شرعی کا استخراج ان شاء اللہ العزیز سہل ہوگا۔

شرکت کا لغوی معنی ہے: خلط النصيبين بحيث لا يتميز أحدهما. (فتح القدير)

اور شرعاً اس کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکتِ ملک (۲) شرکتِ عقد۔

شرکتِ ملک یہ ہے کہ چند آدمی اِرث، بیع، ہبہ، وصیت یا اور کسی سببِ شرعی کے ذریعہ کسی چیز کے مالک ہوں اور ان کے درمیان باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔ (درمختار و ردالمحتار ص ۳۳۳، ج ۳/ ہندیہ ص ۲۹۷، ج ۲)

شرکت عقد یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ اشخاص نے باہم لفظاً یا معنیً شرکت کا عقد کیا ہو۔ لفظاً شرکت کی مثال یہ ہے کہ ایک نے کہا "میں تیرا شریک ہوں" تو دوسرے نے کہا "مجھے منظور ہے، تسلیم ہے"۔ اور معنیً شرکت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے مثلاً کسی کو ہزار روپے دیے اور یہ کہا کہ اتنے روپے تم بھی اس میں ملا لو اور تجارت کرو، جو کچھ نفع ہوگا وہ ہم دونوں کا ہوگا اور دوسرے نے وہ روپے لے لیے۔ (در مختار و رد المحتار ص ۳۳۶، ج ۳)

ان دونوں شرکتوں میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ شرکتِ ملک میں شرکا آپس میں ایک دوسرے کے وکیل نہیں ہوتے بلکہ اجنبی کے درجہ میں ہوتے ہیں، لہذا کوئی بھی شریک دوسرے کے حصے میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا۔ (درمختار و ردالمحتار ص ۳۳۳، ج ۳/ فتاوی ہندیہ ص ۲۹۷، ج ۲))

لیکن شرکتِ عقد میں شرکا باہم ایک دوسرے کے وکیل بھی ہوتے ہیں، لہذا ہر ایک دوسرے کے حصے میں تصرف کا مُجاز ہوتا ہے اور کوئی بھی شریک مالِ شرکت سے جو کچھ خریدے گا وہ دونوں کے مابین مشترک گردانا جائے گا۔ (الدر المختار على هامش رد المحتار ص ۳۳۷، ج ۳)

پھر شرکتِ عقد کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکتِ مُفاوضہ (۲) شرکتِ عنان۔

بہار شریعت میں مُفاوَضہ کی تعریف اور اس کی خصوصیات کا تذکرہ اس طرح ہے:

"**شرکت مُفاوضہ** یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل و کفیل ہو، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا، دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے"۔ (ص ۲۲، حصہ دہم)

خصوصیات: شرکت مفاوضہ میں یہ ضرور ہے کہ: ● دونوں کے مال برابر ہوں ● اور نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں ● اور تصرف، و دین میں بھی مساوات ہو۔ لہذا آزاد و غلام میں اور نابالغ و بالغ میں اور مسلمان و کافر میں اور عاقل و مجنون میں اور دو نابالغوں میں، اور دو غلاموں میں شرکتِ مفاوضہ نہیں ہو سکتی"۔ (بہار شریعت ص ۲۲، ۲۳، حصہ دہم)

مفاوضہ کا معنی ہے "ہر چیز میں مساوات" لہذا اس کی خصوصیات و شرائط میں اس کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا، تعریف بھی مساوات ہی کی مظہر ہے۔

شرکت عنان اور اس کے خصائص پر بہار شریعت میں یوں روشنی ڈالی گئی:

"**شرکت عنان** یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، مگر ہر ایک

دوسرے کا ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ لہذا شرکتِ عنان میں یہ شرط ہے کہ ہر ایک ایسا ہو جو دوسرے کو وکیل بنا سکے۔ (درمختار، عالمگیری)

خصائص: شرکتِ عنان مرد و عورت کے درمیان، مسلم و کافر کے درمیان، بالغ اور نابالغ عاقل کے درمیان، جب کہ نابالغ کو اس کے ولی نے اجازت دے دی ہو، اور آزاد و غلام ماذون کے درمیان ہو سکتی ہے۔ (خانیہ)

● شرکتِ عنان میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کر دی جائے، مثلاً ایک سال کے لیے ہم دونوں شرکت کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر، یا مال برابر ہوں، اور نفع کم و بیش۔ اور کل مال کے ساتھ شرکت ہو سکتی ہے اور بعض مال کے ساتھ بھی۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال دو قسم کے ہوں، مثلاً ایک کا روپیہ ہو، دوسرے کی اشرفی۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صفت میں اختلاف ہو، مثلاً ایک کے کھوٹے روپے ہوں، دوسرے کے کھرے، اگرچہ دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہو، اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں کے مال ایک میں خلط کر دیئے جائیں۔ (درمختار)

● اگر دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ مال دونوں کا ہوگا، مگر کام فقط ایک ہی کرے گا اور نفع دونوں لیں گے اور نفع کی تقسیم مال کے حساب سے ہوگی یا برابر لیں گے یا کام کرنے والے کو زیادہ ملے گا، تو جائز ہے، اگر یہ ٹھہرا کہ کام دونوں کریں گے، مگر ایک زیادہ کام کرے گا، دوسرا کم اور جو زیادہ کام کرے گا، نفع میں اس کا حصہ زیادہ قرار پایا یا برابر قرار پایا، یہ بھی جائز ہے۔ (عالمگیری، ردالمحتار)

● ٹھہرا یہ تھا کہ کام دونوں کریں گے، مگر صرف ایک نے کیا، دوسرے نے بوجہ عذر یا بلا عذر کچھ نہ کیا تو دونوں کا کرنا قرار پائے گا۔ (عالمگیری)

● ایک نے کوئی چیز خریدی تو بائع ثمن کا مطالبہ اسی سے کر سکتا ہے، اس کے شریک سے نہیں کر سکتا کیوں کہ شریک نہ عاقد ہے، نہ ضامن۔ پھر اگر خریدار نے مالِ شرکت سے ثمن ادا کیا جب تو خیر، اور اگر اپنے مال سے ثمن ادا کیا تو شریک سے بقدر اس کے حصہ کے رجوع کر سکتا ہے۔ اور یہ حکم اُس وقت ہے کہ مالِ شرکت نقد کی صورت میں موجود ہو۔ (درمختار، ردالمحتار)

● شرکت عنان میں بھی اگر نفع کے روپے ایک شریک نے معین کر دیئے کہ مثلاً دس روپے مَیں نفع کے لوں گا تو شرکت فاسد ہے کہ ہو سکتا ہے کل نفع اتنا ہی ہو، پھر شرکت کہاں ہوئی۔ (درمختار)

● اس میں بھی ہر شریک کو اختیار ہے کہ تجارت کے لیے یا مال کی حفاظت کے لیے کسی کو نوکر رکھے بشرطے کہ دوسرے شریک نے منع نہ کیا ہو............ مال کو امانت بھی رکھ سکتا ہے اور مضاربت کے طور پر بھی دے سکتا ہے کہ وہ کام کرے اور نفع میں اس کو نصف یا تہائی وغیرہ کا شریک کیا جائے اور جو کچھ نفع ہوگا اس میں سے مضارب کا حصہ نکال کر باقی دونوں شریکوں میں تقسیم ہوگا۔ (درمختار)

● شریک کو یہ اختیار ہے کہ نقد یا اُدھار جس طرح مناسب سمجھے خرید و فروخت کرے، مگر شرکت کا روپیہ نقد موجود نہ ہو تو اُدھار خریدنے کی اجازت نہیں، جو کچھ اس صورت میں خریدے گا، خاص اُس کا ہوگا، البتہ اگر شریک اس پر راضی ہے تو اس میں بھی شرکت ہوگی، اور یہ بھی اختیار ہے کہ ارزاں یا گراں فروخت کرے۔ (درمختار، ردالمحتار)

● ان میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں کہ کسی کو اس تجارت میں شریک کرے، ہاں! اگر اس کے شریک نے اجازت

دے دی ہے تو شریک کرنا جائز ہے۔ (درمختار، ردالمحتار)

● شرکتِ عنان میں اگر ایک نے کوئی چیز بیع کی ہے تو اس کے ثمن کا مطالبہ اس کا شریک نہیں کرسکتا، یعنی مدیون اس کو دینے سے انکار کرسکتا ہے، یوں ہی شریک نہ دعوی کرسکتا ہے، نہ اس پر دعوی ہوسکتا ہے بلکہ دین کے لیے کوئی میعاد بھی نہیں مقرر کرسکتا جب کہ عاقد کوئی اور شخص ہے۔ (درمختار، ردالمحتار)

● شریک کے پاس جو کچھ مال ہے اُس میں وہ امین ہے، لہذا اگر یہ کہتا ہے کہ تجارت میں نقصان ہوا یا کل مال یا اتنا ضائع ہوگیا یا اس قدر نفع ملا یا شریک کو میں نے مال دے دیا تو قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہے۔ (درمختار)"۔ (بہار شریعت ص ۲۸ تا ۳۳، حصہ دہم)

● اگر عقد شرکت میں یہ صراحت ہو کہ ہر شریک اپنی رائے سے کام کرسکتا ہے تو ہر شریک کو تجارت سے متعلق تمام امور کا اختیار حاصل ہوگا، لہذا وہ دوسرے کو شریک کرسکتا ہے، رہن لے سکتا ہے اور رہن رکھ سکتا ہے وغیرہ وغیرہ، چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

"ولو قال كلّ واحدٍ منهما لصاحبه: اعمل فيه برأيك، جاز لكلّ واحدٍ منهما أن يعمل فيما يقع في التجارات من الرهن و الارتهان والدفع مضاربةً، والسفر به، والخلطِ بماله، والمشاركة مع الغير. اھ". (فتاوی قاضي خاں ص ۹۰۷، ج٤)

شرکت کے مفہوم، اقسام اور اس کے خصائص و شرائط کو سامنے رکھ کر جب ہم مشترکہ کمپنی کے نظام کار کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ امر بہت کھل کر سامنے آتا ہے کہ کمپنی کے حصص میں سرمایہ کاری یا بلفظ دیگر شرکتِ حصص کا تعلق شرکت عقد کی ایک خاص قسم شرکتِ عنان سے ہے کیوں کہ شرکتِ حصص میں مال، نفع، تصرف اور دین و مذہب میں مساوات کا قطعی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے جب کہ یہ امور مفاوضہ کے اہم عناصر ہیں۔ اس لیے یہ شرکت بلا ریب "مفاوضہ" نہیں، بلکہ عنان ہے۔

شرکت عنان شرعی نقطۂ نظر سے جائز ہے لیکن حصص کی یہ شرکت کچھ ناحق اور غیر منصفانہ شرائط کی وجہ سے شرعی شرکتِ عنان سے پورے طور پر میل نہیں کھاتی بلکہ بسا اوقات شرکت کا کوئی وجود ہی باقی نہیں رہتا۔ اس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری: کمپنی کے جاری شدہ سرمایۂ حصص دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) مساواتی حصص، جنھیں انگریزی میں "ایکویٹی شیرز" کہا جاتا ہے۔ (۲) اور ترجیحی حصص، انھیں انگریزی میں "پرے فرینس شیرز" کہا جاتا ہے۔

مساواتی حصص یہ ہیں کہ ان کے شرکا باہم نفع کے ساتھ نقصان میں بھی برابر کے شریک ہوتے ہیں لیکن ترجیحی حصص میں وہ نقصان میں شریک نہیں ہوتے بلکہ صرف نفع کے حق دار ہوتے ہیں جو ایک طے شدہ درسے حصص پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ جدید طریقۂ تجارت میں ہے:

"حصص کی ایک قسم جن کو ترجیحی حصص کہتے ہیں ان میں مقررہ شرح سے حصہ داران کو منافع تقسیم کیا جاتا ہے، چاہے کمپنی کو اس سال منافع ہوا ہو یا نہیں"۔ (ص ۲۶۴، ج۱)

چوں کہ ان حصہ داروں کو بہر حال اپنے مال پر نفع ملتا ہے، اس لیے یہاں مقررہ شرح سے مراد یہ ہے کہ مثلاً اتنے

روپے پر اتنے روپے نفع ملے گا، تو اس معاہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز ہے، کیوں کہ شرکت عقد کی یہ بنیادی شرط ہے کہ شرکا نفع، نقصان دونوں میں شریک ہوں اور نقصان میں شرکت مال کے حساب سے ہو۔ اگر کوئی شخص صرف نفع میں شریک ہو یا اس کے لیے نفع کی ایک متعین مقدار، مثلاً سو روپے ماہانہ مقرر ہو تو یہ فی الواقع شرکت نہ ہوگی اور عقد شرکت باطل و کالعدم ہوگا، کیوں کہ یہ بات بڑی غیر منصفانہ ہے کہ تجارت میں نفع ہو تو ایک شخص نفع میں شریک ہو جائے لیکن خسارہ ہو تو اسے اس سے کوئی سروکار نہ رہے۔ اور اس سے بھی زیادہ غیر منصفانہ شرط یہ ہے کہ تجارت میں نفع ہو یا نقصان، ایک شخص بہر حال نفع کی ایک معین مقدار کا حق دار بنا رہے۔ یعنی کچھ شرکا اصل مال میں خسارہ برداشت کریں اور کچھ اصل مال میں بغیر کسی خسارہ کے نفع سے بھی بہرہ یاب ہوں، ترجیحی حصص کا حال کچھ اسی طرح کا ہے کہ۔

کشتی کسی کی پار ہو کہ درمیاں رہے ❖ دریا کو اپنی موج کی طغیانیوں سے کام

ذرا سوچیے کہ ان حصص پر ایک طے شدہ در (مثلاً پانچ روپے فیصد) سے ترجیحی حصص والے ۱۰۰۰۰ ا روپے پر ۵۰۰ ر روپے کا نفع واجب ہو گیا، ہو سکتا ہے کہ پوری تجارت میں کل اتنا ہی نفع حاصل ہوا ہو، تو یہ سارا نفع صرف ایک شخص کے دستِ تصرف کی نذر ہو گیا اور دوسرے حصہ دار کلی طور پر محروم ہوں گے۔ یا ہو سکتا ہے کہ نفع اس سے بھی کم ہو، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سرے سے کچھ نفع ہی نہ ہوا ہو یا نفع نہ ہونے کے ساتھ راس المال سے بھی کچھ چلا گیا ہو۔

ان سب صورتوں میں شرکا کو اپنے اصل مال سے اپنے ہی شریک کار کچھ مہربانوں کے لیے طے شدہ نفع کا انتظام کرنا پڑے گا۔ اس طرح ایک طرف تو صرف نفع ہی نفع ہوگا اور دوسری طرف خسارہ بالائے خسارہ، تو یہ شرکت ہوگی یا مہذب انداز میں لوٹ کھسوٹ؟ سچ یہ ہے کہ یہ سرمایہ کاری نہیں ہے بلکہ غصب کاری ہے۔ شریعت طاہرہ ایسے غیر منصفانہ فعل کو کبھی جائز نہیں قرار دے سکتی، یہ تو اس کی منشا کے قطعی خلاف ہے۔ قانون اسلامی کی اہم کتاب الدر المختار میں ہے:

"و شرطُها أي شرطُ شركة العقد عدم ما يقطعها، كشرط دراهمَ مسمّاةٍ مِن الربح لأحدهما، لأنّه قد لا يربح غير المسمّى، و حكمها الشركة في الربح اه".

درمختار کی شرح ردالمحتار میں ہے:

"ثمّ يقول: فما كان من ربحٍ فهو بينهما على قدر رؤس أموالهما، وما كان من وضيعة أو تبعة فكذلك. ولا خلاف أنّ اشتراط الوضيعة بخلاف قدر رأس المال باطل، واشتراط الربح متفاوتًا عندنا صحيحٌ اه".

مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری: ان حصص کے بارے میں سوال نامے میں یہ وضاحت ہے:

"مساواتی حصص وہ حصے ہوتے ہیں جن پر منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے، مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور یہ اختیارات ان کے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کے برابر ہوتے ہیں۔ جب تک کمپنی جاری رہتی ہے یہ نفع و نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور کمپنی کے بند ہونے پر جو کچھ اثاثے باقی رہ جاتے ہیں ان پر مساوی طور سے تقسیم کر دیئے جاتے ہیں"۔ (سوال نامہ)

اس وضاحت سے یہ آشکارا ہوا کہ مساواتی حصص میں کوئی شرط ایسی نہیں ہے جو شرکتِ عقد کے مبائن و منافی ہو بلکہ تمام معاہدات، اسلامی نظریۂ شرکت کے عین مطابق ہیں، اس لیے مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں سرمایہ کاری، بلفظ دیگر

کمپنی سے معاہدۂ شرکت جائز و درست ہے اور ان کی تجارت سے حاصل ہونے والا نفع حلال وطیب ہے۔

اگر بات انھیں معاہدات تک محدود ہوتی تو بلاشبہہ یہ شرکت تمام علماے اسلام کے نزدیک بالاتفاق جائز ہوتی اور اس میں کسی کا اختلاف نہ ہوتا لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان جائز معاہدات کے پس پشت ناپاک اور ناجائز شرطوں کا پیچ در پیچ ایسا لمبا جال پھیلا ہوا ہے کہ ایک پھندے سے کسی طرح نجات حاصل کیجیے تو دوسرے پھندے میں دامن الجھ جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شرکتِ حصص کے جواز کی راہ میں بہت سے قوی اشکالات حائل ہیں جنھیں حل کیے بغیر جواز کا موقف اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے آیئے اب ہم ان اشکالات کو سمجھیں اور ممکن ہو تو ان کا حل فراہم کریں۔

پہلا اشکال اور اس کا حل: مساواتی حصص میں گو نفع و نقصان میں برابر کی شرکت ہوتی ہے لیکن یہ اپنے ساتھ سودی قرض کی پیچیدگی لیے ہوئے ہیں، جیسا کہ ذیل کے اقتباس سے نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے:

”کمپنی اپنے حصص کا اجرا قرض تمسکات سے منسلک کر کے کرتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، اسے کمپنی کے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی لازمًا، بادلِ ناخواستہ لینے پڑتے ہیں، ایسی صورت میں کمپنی اسنادِ حصص اور اسنادِ قرض تمسکات الگ الگ جاری کرتی ہے“۔ (سوال نامہ)

”**قرض تمسُّک**“ ایک کمپنی کو دیے ہوئے قرضے کی ایک تحریری رسید ہوتا ہے، جس پر کمپنی کی مہر خاص ہوتی ہے، اس رسید میں قرضہ کی رقم، شرحِ سود، رقم کی ادائگی، اس کی مدت و دیگر تفصیلات درج ہوتی ہیں.......... ڈے بینچر (قرض تمسکات) خریدنے والوں کو مقررہ شرح سے سود ملتا ہے چاہے اس سال کمپنی کو نفع ہو یا نقصان، یہ شرح سود پہلے سے طے کر لی جاتی ہے، ڈے بینچر پر لیا ہوا قرضہ مقررہ شرائط کے مطابق لوٹا دیا جاتا ہے“۔ (سوال نامہ)

ان اقتباسات سے معلوم ہوا کہ مساواتی حصص کے خوشنما گلوب میں سود کا منحوس و کریہ المنظر عفریت بھی چھپا ہوا ہے جو حصص کو سامنے سے مزین کر کے پیش کرتا ہے، مگر خود بیک سائڈ سے آ کر اسے بدنما بھی بناتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں شرکت جائز نہیں ہوسکتی، کیوں کہ یہ شرکت سودی قرض میں آلودگی کے بغیر ممکن ہی نہیں اور یہ آلودگی بلاشبہہ ناجائز ہے تو جو چیز اس آلودگی کا ذریعہ بنے گی وہ بھی ناجائز ہوگی، لہذا یہ شرکتِ حصص سود کی نجاست سے آلودگی کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ مسلم الثبوت و فواتح الرحموت میں ہے:

”تحصيلُ أسباب الواجب واجب، و تحصيل أسباب الحرام حرام بالإجماع، أي: قد أجمع على وجوب أسباب الواجب، و حرمة أسباب الحرام لئلّا يلزم التكليف بالمحال. اهـ“. (ص ۹۵، ج۱)

ہاں اگر کوئی شخص جس کا ارادہ قطعی سود لینے کا نہ ہو، وہ سود سے زنا کی طرح گھن کرتا ہو، بادلِ ناخواستہ حصص کے ساتھ قرض یہ کہ کر دے کہ میں سود نہیں لوں گا تو اس پر سودی قرض دینے کا گناہ نہ ہوگا، اب اگر کمپنی اپنے دستور کے مطابق اسے سود کے نام پر کچھ زائد رقم دیتی ہے تو وہ اس نیت سے کہ مالک کا مال اس کی رضا سے مل رہا ہے، لے کر تصدّق کر دے، بطور سدّ ذرائع اسے یہ زائد رقم اپنے استعمال میں لانا ناجائز ہے، کیوں کہ جب اس نے سود لینے سے صاف صاف انکار کر دیا اور دل نے اس کے قول کی تصدیق کر دی تو یہ قرض واقع میں سود کی نجاست سے آلودہ ہی نہ ہوا تو اس پر سود کا گناہ کیوں ہوگا اور قرض تمسکات پر سود لکھنا، چھاپنا یہ دوسرے کا کام ہے اور وہ بھی اس مخصوص صورت میں بے معنی ہے تو دوسرے کے فعل اور وہ بھی لفظ بے معنی کا گناہ ہرگز اس پر نہ ہوگا قال اللّٰه تعالى: لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ. و أيضا قال: لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا

مَا اکْتَسَبَتْ" و في الفتاوى الخيرية: العبرة بما تلفّظا، لا بما كُتب في الصك. اه.

اس کا حاصل یہ ہوا کہ تین شرطوں کی رعایت کے ساتھ حصہ دار کمپنی کو قرض دے سکتا ہے۔

(الف) قرض دیتے وقت صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں قرض کی رقم پر کوئی سود نہیں لوں گا۔

(ب) اس کے دل میں بھی یہی قطعی ارادہ ہو، نہ کہ محض ریا و سمعہ کے طور پر ہو۔

(ج) بعد میں واقعی کمپنی سے سود نہ لے یا کسی مصلحتِ شرعی کی وجہ سے لے تو فوراً اسے فقیروں کو بلا نیت ثواب دے دے۔ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ. إنّمَا الأعمال بالنيات، و إنما لامرئ ما نوى.

ان تینوں شرائط کی پابندی کے ساتھ کمپنی میں بذریعہ حصص سرمایہ کاری جائز و درست ہے۔ اب اس صورت کا صریح جزئیہ ملاحظہ کیجیے۔ خاتم الفقہا حضرت علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

"و بقي ما يقع كثيراً وهو أن يدفع رجل الى آخر ألفًا، يقرضه نصفها، و يشاركه على ذلك على أنّ الربح ثلثاه للدافع و ثلثه للمستقرض فهنا تساويا في المال، دون الربح، وهي صورة العكس، وصريح ما مرّ عن الزيلعي والكمال: أنّه لا يصح للدافع أخذ أكثر من نصف الربح إلّا إذا كان هو العامل، فلو كان العامل هو المستقرض كما هو العادة كان له نصف الربح بقدر ماله، لكنّه محمول على ما إذا شرط العمل عليه، و إن لم يشرط صح التفاضل كما علمت من التوفيق اه". (رد المحتار ص۳۴۲، ج۳، مطلب في تحقيق حكم التفاضل في الربح)

مطلب یہ ہے کہ جب قرض لینے والا اپنے طور پر کام کرے گا تو یہ اس کی طرف سے ایک طرح کا تبرع ہوگا، لہٰذا اس کی وجہ سے اسے نفع زیادہ پانے کا استحقاق نہ ہوگا اور شرکت عنان میں نفع کم و بیش ہو سکتا ہے، تو جو شریک کام نہیں کر رہا ہے، اس کے لیے زیادہ نفع لینا اس حیثیت سے جائز ہوگا۔ یہ تو حضرت علامہ شامی کی تطبیق کی تشریح ہوئی، ورنہ ما نحنُ فيه میں قرض دینے والے شرکا کو نفع جب ان کے مالِ شرکت کے تناسب سے ملتا ہے اور ان کے لیے کارکنوں سے زیادہ نفع پانا مشروط نہیں ہے تو اس جزئیہ سے اس کا جواز بدرجۂ اولیٰ ثابت ہو گیا اور ساتھ ہی اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مالِ شرکت کے ساتھ قرض کو منسلک کر کے سرمایہ کاری کا طریقہ پہلے سے رائج ہے، البتہ اس وقت قرض غیر سودی تھا اور اب سودی ہے، مگر حسب تفصیل بالا جب اسے سود سے ریفائن کر دیا جائے تو پھر کل اور آج میں کوئی فرق نہ رہ جائے گا۔ فتأمّل، وفقك اللّٰه تعالى حقًا.

ممکن ہے کسی کو یہ شبہہ ہو کہ اس جزئیہ میں شرکت مشروط بالقرض نہیں ہے، لہٰذا جائز ہے اور شرکت حصص والے مسئلہ میں شرکت مشروط بالقرض ہے، لہٰذا نا جائز ہے۔

اس شبہہ کا ازالہ اس جزئیہ سے ہوتا ہے: وفي مضاربة التتارخانيه: ولو قال خذ هذه الألف على أنّ نصفها قرض على أن تعمل بالنصف الآخر على أن يكون الربح لي جاز، ولا يكره، فإن تصرّف بالألف و ربح كان بينهما على السواء والوضيعة عليهما؛ لأنّ نصف الألف صار ملكًا للمضارب بالقرض و النصف الآخر بضاعة في يده. اه. والظاهر أن الشركة كالمضاربة لو دفع ألفًا نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما والربح بقدر المالين مثلًا؛ فإنّه لا كراهة في ذلك لأنّه ليس قرضا جرّ نفعًا. اه". (رد المحتار ص۳۵۳، ج ۳)

علاوہ ازیں جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کریں گے: شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، پس اگر یہ شرط بالفرض فاسد ہو تو بھی عقد شرکت کی صحت پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے گا۔

دوسرا اشکال: درج بالا شرائط ثلثہ کی پابندی سے آدمی اپنے طور پر سودی قرض دینے کے گناہ سے محفوظ رہ سکتا ہے لیکن کمپنی جب تمام شرکا سے سودی قرض لے کر سرمایہ کاری کرتی ہے تو دوسروں کے سود کی نحوست سے بچنے کی کیا راہ ہوگی؟ آخر اس کی کیا گارنٹی ہے کہ شرکا قرض دیں اور سود کی ناپاک شرط سے اپنے کو پاک رکھیں؟

علاوہ ازیں کمپنیاں اپنے کاروبار میں حصص سے غیر منسلک سودی قرض کا بھی استعمال کرتی ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں اس کی وضاحت ہے۔ حصص سے منسلک قرض خود حصہ دار یا شریک کو دینا پڑتا ہے، اس لیے اسے اختیار ہوتا ہے کہ سود پر قرض نہ دے لیکن قرض تمسکات کے عوامی اجرا میں غیر شرکا سود پر قرض دیتے ہیں اور کمپنی اس سے سرمایہ کاری کرتی ہے، اس سود کی ناپاکی سے کوئی بھی شریک اپنے آپ کو کیسے محفوظ رکھ سکے گا؟

بلفظ دیگر اسے یوں سمجھیے کہ شرکتِ عنان میں ہر شریک دوسرے کا وکیل اور خود مؤکل ہوتا ہے، یہی حال کمپنی کے شرکائے عنان کا بھی ہے۔ البتہ جب یہ شرکا کثرتِ رائے سے ہدایت کاروں کی انجمن تشکیل دے کر کمپنی کے امور کی ذمہ داری انھیں سونپ دیتے ہیں تو یہ وکیل نہیں رہ جاتے، وکیل صرف ''ہدایت کار انجمن'' ہوتی ہے۔

اور یہ شرکا صرف مؤکل ہوتے ہیں، وکیل کا فعل چوں کہ مؤکل کا ہی فعل ہوتا ہے، اس لیے کمپنی کا سودی قرض لینا نہ صرف کمپنی کا فعل ہے بلکہ اُس کے موکل اِن شرکا کا بھی فعل ہے، اس کی ذمہ داری دونوں کے سر یکساں طور پر عائد ہوتی ہے، جیسا کہ ان جزئیات سے ثابت ہوتا ہے:

❁ ''لو استقرض أحدُ شريكي العنان مالًا للتجارة لزمهما، لأنّه تمليكُ مالٍ بمالٍ فكان بمنزلة الصرف اھ''. (خانية ص۹۰۷، ج۴)

❁ ''و كلُّ دين لزم أحدَهما بتجارة و استقراض لزم الأخر اھ. ملخصًا الدر المختار . (قوله: واستقراض) هو ظاهر الرواية . بحر اھ''. (رد المحتار ص۳۳۹، ج۳)

❁ ''في الحامدية عن محيط السرخسي في فصل ما يجوز لأحد شريكي العنان: لو استقرض أحدُ هما مالًا لزمهما، لأنّ الاستقراض تجارة و مبادلة معنىً، لأنّه يملك المستقرض، و يلزمُه ردّ مثله فشابه المصارفة أو الاستعارة، وأيُّهما كان نفذ على صاحبه اھ. و مثله في الولوالجية، و كذا في الخانية مِن فصلِ شركة العنان اھ''. (رد المحتار ص ۳۵۳، ج۳، فصل في الشركة الفاسدة)

ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ شرکائے عنان میں سے ایک نے تجارت کے لیے کچھ مال قرض لیا تو یہ قرض دونوں شریکوں کے ذمہ لازم ہوگا، یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض اپنے انجام کار کے لحاظ سے تجارت ہے کہ مالِ قرض کا مثل قرض سے تبادلہ ہے اور تجارت کی توکیل جائز ہے، لہذا یہ قرض دونوں پر لازم ہوگا کہ قرض لینے والا اپنی طرف سے اصیل ہے اور اپنے شریک کی طرف سے وکیل۔

ان جزئیات سے معلوم ہوا کہ حصص سے غیر منسلک قرض کا سود ایسا متعدی مرض ہے جس سے کمپنی کا کوئی حصہ دار یا شریک نہیں بچ سکتا اور اس ابتلائے عام کا سبب چوں کہ کمپنی کی سرمایہ کاری ہے لہذا شرکتِ حصص حرام ہوئی۔

حل (۱): اگر یہ قول مفتی بہ ہو کہ ایک شریک جو قرض لے گا وہ دوسرے کے ذمہ بھی لازم ہوگا تو پھر اشکال مذکور کا واقعۃً کوئی حل نہیں، سوائے اس کے کہ یہ بتا دیا جائے کہ یہ حرمت صرف فعل تک محدود ہے، تجارت اور اس کے نفع میں اس کا کوئی اثر نہیں یعنی کمائی حلال ہوگی، رزق حلال ہوگا، البتہ شریک بننا جو ایک فعل ہے یہ حرام و گناہ ہوگا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ حرام کی تین قسمیں ہیں: (۱) حرام لعینہ (۲) حرام لغیرہ وصفی (۳) حرام لغیرہ مجاور۔

حرام لعینہ: وہ کام ہے جس کی ذات (وضعی، یا شرعی) میں قبح پایا جائے۔ بلفظ دیگر وہ کام خود اپنی ذات کے لحاظ سے حرام ہو، جیسے زنا کاری، لواطت، چوری، غصب، رشوت، سود، جھوٹ، غیبت، کفر، شرک وغیرہ۔

حرام لغیرہ وصفی: وہ کام ہے جس کی ذات میں کوئی قبح نہ پایا جائے بلکہ قبح ایک دوسری چیز میں ہے جو اس کام کے وصف کی حیثیت سے اس کو لازم ہے اور کبھی اس کام سے اس کا انفکاک نہیں ہوتا۔ جیسے قربانی کے دنوں میں روزہ، کہ عام دنوں میں روزہ نہ صرف مشروع بلکہ خداے پاک کی بڑی عبادت ہے لیکن قربانی کے دنوں میں روزہ اس وجہ سے حرام ہے کہ یہ دن خداے پاک کی طرف سے بندوں کی ضیافت کے ہیں اور روزہ رکھنے کا معنی اس ضیافت سے اعراض ہے اور اعراض کا یہ قبح روزے کے وصف کی حیثیت سے اسے لازم ہے، کیوں کہ وقت روزہ کی تعریف کا جز ہے اور جز کا وصف کل کا وصف ہوتا ہے۔

حرام لغیرہ مُجاور: اس کا مفہوم وہی ہے جو حرام لغیرہ وصفی کا ہے۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ اس تیسری قسم میں قبح کام کو وصف کی حیثیت سے لازم نہیں ہوتا، صرف اس کے قرین و مجاور ہوتا ہے، اور کام سے قبح کا انفکاک بھی ممکن ہوتا ہے، جیسے اذانِ جمعہ کے وقت خرید و فروخت، کہ خرید و فروخت اپنی ذات کے لحاظ سے مشروع ہے، اس میں کوئی قبح نہیں لیکن یہ مشروع کام چوں کہ سعی جمعہ میں تاخیر کا سبب ہے، اس وجہ سے ناجائز ہے۔ یعنی کام جو "بیچنا و خریدنا" ہے وہ ناجائز ہے اور خرید و فروخت جائز ہے، لہذا اس کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال حلال وطیب ہے۔

کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق حرام کی تیسری قسم قبیح لغیرہ مجاور سے ہے۔ کیوں کہ کمپنی حصص اور قرض کے ذریعہ جو مال حاصل کرتی ہے خود وہ مال حلال وطیب ہے، پھر اس مال کے ذریعہ جو تجارت یا خرید و فروخت ہوتی ہے وہ بھی جائز و درست ہے، خود اس کی ذات میں کوئی قبح نہیں کہ حلال و مملوک مال کا تبادلہ حلال و مملوک مال سے اس طور پر ہوا کہ کوئی شرطِ فاسد مقارن للعقد نہیں ہے، جو بھی شرط فاسد ہے، وہ قبل عقد ہے، جب کہ مفسد عقد صرف وہ شرط فاسد ہوتی ہے جو عقد سے مقارن ہو اور جو شرط عقد سے پہلے یا بعد ہو وہ مفسدِ عقد نہیں ہوتی تو حصص و قرض کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال حلال، تجارت حلال، اس سے جو نفع ہوا وہ بھی حلال۔ ہاں! سود کی شرط پر قرض لینا، دینا اور صرف نفع کی شرط پر ترجیحی حصص حاصل کرنا حرام ہے، یعنی فعلِ حصول حرام ہے لیکن ان ذرائع سے حاصل کیا ہوا نفع حرام نہیں کہ یہ مال ابھی نہ تو سود ہے اور نہ ہی وہ طے شدہ نفع ہے تو مال کی ذات خالص حلال ہوئی، پھر مقررہ میعاد پر قرض دہندہ کو سود دینا، اور اسے سود لینا، یوں ہی ترجیحی حصص کا مشروط نفع لینا، دینا یہ حرام ہے۔ تو یہ حرمت کمپنی کی تجارت میں نہیں بلکہ اس سے مجاور ایک دوسری چیز میں ہے اور وہ ہے شرط فاسد اور ناجائز نفع و سود کا لین دین۔ اس لیے کمپنی کی تجارت حرام لغیرہ مجاور ہوئی۔ البتہ خود سود کا لینا، دینا حرام لعینہ ہے اور یہ مال، مالِ خبیث، یوں ہی ترجیحی حصص میں طے شدہ نفع لینا، دینا بھی حرام ہے اور یہ مال بھی مالِ خبیث۔

اس تجزیہ سے کمپنی میں سرمایہ کاری کا حکم عیاں ہو کر یہ سامنے آیا کہ سرمایہ کاری تو فی نفسہ جائز ہے، حلال ہے لیکن کسی

حصہ دار کے لیے صرف نفع اور قرض پر سود کی شرط، پھر بعد میں نفع اور سود کا لین دین یہ ناجائز ہے۔
فی نفسہ سرمایہ کاری کے جواز کا فائدہ صرف یہ ہے کہ اس سے شرکا کو جو نفع حاصل ہوگا وہ ان کے لیے مال حلال و طیب ہوگا، اگرچہ ایک امر عارض کی وجہ سے فعل شرکت ناجائز ہوگا، جیسے اذان جمعہ کے وقت خرید وفروخت سے حاصل کیا ہوا مال حلال وطیب ہے مگر نفس فعل یعنی خریدنا، بیچنا ناجائز ہے۔ یا جیسے حیض ونفاس کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع بوجہ امر عارض ناجائز ہے لیکن اس جماع سے اگر کوئی بچہ پیدا ہو تو وہ ثابت النسب ہے۔

حل (۲): یہ گفتگو بطور تنزل اس تقدیر پر تھی کہ شرکتِ عنان کے شرکا باہم ایک دوسرے کے وکیل ہوتے ہیں، اس لیے کوئی بھی شریک تجارت کے لیے جو قرض لے گا وہ دوسرے شریک کا بھی قرض لینا قرار پائے گا اور اس کی ادائیگی اس کے ذمہ بھی لازم ہوگی، مگر یہ مذہب کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔
اور اس کے بالکل برخلاف مذہب کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ شریک کو اپنے دوسرے شرکا کی طرف سے قرض لینے کا قطعی اختیار نہیں ہے اور یہی قول اصول مذہب کے مطابق ہے تو گو کہ کمپنی حصہ داروں کی وکیل عام ہے، لیکن اس کے عموم میں استقراض شامل نہیں، چنانچہ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

❁ ”و إن وكّل واحدٌ منهما (أي من شريكي العنان) صاحبَه بالاستدانةِ لا يصحّ الأمرُ ، و لا يملك الاستدانة على صاحبه و يرجع المُقرضُ عليه ، لا على صاحبه لأنّ التوكيل بالاستدانة توكيل بالاستقراض، و التوكيل بالاستقراض باطل، لأنّه توكيل بالتكدّي“. اه. (خانيه ص٩٠٦، ج٤، فصل في شركة العنان، مطبع نول كشور لكناؤ- والخانية على هامش الهندية ص ٦١٤، ج٣)

❁ ”ولو أقرّ أحدُ الشريكين أنّه استقرض من فلان ألفًا لتجارتهما يلزمُه خاصّة، وكذا لو أذن كلّ واحدٍ منهما لصاحبه بالاستدانة عليه يلزمه خاصّة، حتّى يكون للمقرض أنّ يأخذه منه وليس له أنّ يرجع على شريكه لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل، فيستوي فيه الإذنُ و عدمُ الإذن“. اه.(فتاوى قاضي خان ص٩٠٧، ج ٤، فصل في شركة العنان مطبع نول كشور لكناؤ- والخانية على هامش الهندية ص ٦١٦، ج٣)

❁ ”قال في الولوالجية: و إن أذن كلّ منهما لصاحبه بالاستدانة عليه لزمه خاصّة، فكان للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع على شريكه وهو الصحيح، لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل ، فصار الإذن و عدمُه سواءً“ اه. (رد المحتار ص ٣٥٣، ج ٣، فصل في الشركة الفاسدة)

❁ ”التوكيل بالاستقراض باطل حتّى لا يثبت الملك للمؤكل“ اه. (هدايه ص ١٦٤، ج ٣، قبيل باب الوكالة بالبيع والشراء)

ان تمام عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا صحیح نہیں، لہذا اگر شریک یا کسی اجنبی نے دوسرے شریک یا اجنبی کو اس کام کے لیے وکیل بنایا تو یہ وکالت باطل ہوگی، عامۂ کتب معتمدہ میں بھی وکالت کے بیان میں بلا نقل اختلاف یہ صراحت موجود ہے۔
اس کی علت یہ ہے کہ قرض ابتداءً ایک طرح کا احسان اور تبرع ہے۔ اور احسان وتبرع میں وکالت یا نیابت درست

نہیں ہوتی، جیسے بھیک یا عطیہ مانگنے کے لیے وکالت صحیح نہیں ہوتی کہ یہ بھی از قسم تبرع واحسان ہے۔

یہاں یہ شبہہ نہ کیا جائے کہ قرض انتہاءً تجارت ہے کیوں کہ مثلِ قرض کی واپسی کے وقت مُبادلۃُ المال بالمال متحقق ہو جاتا ہے، لہذا اس کی توکیل درست ہونی چاہیے۔ کیوں کہ جب ابتدا میں قرض کی حیثیت محض تبرع واحسان کی ہے تو ابتدا میں ہی اس کی توکیل باطل ہو گئی اور بطلان کے بعد اس کی تصحیح ناممکن۔ اسی لیے صاحب فتاوی ولوالجیہ نے اسی کو صحیح بتایا، امام الفقہا حضرت علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمۃ والرضوان نے اسے ترجیح دیا اور اسی کو مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے مختار للفتوی مانا، اور یہی اصول مذہب کے مطابق ہے جیسا کہ امام فقیہ النفس قاضی خاں کی تعلیل سے ظاہر ہے اور جیسا کہ عامۂ کتب مذہب میں باب الوکالۃ میں اس کی تصریح ہے۔ حضرت علامہ شامی رقم طراز ہیں:

”قلتُ : و يظهر من هذا أنّ في المسألة قولين، أحدهما ما مرّ عن المحيط من أنّ لكلّ من شريكي العنان الاستقراض ، لأنّه تجارة، أي مبادلة معنىً . والثاني:عدم الجواز ، ولو بصريح الإذن وهو الصحيح، لموافقته لقولهم: أنّ التوكيل بالاستقراض باطل لأنّه توكيل بالتكدّي. وبيانه أنّ الاستقراض تبرّع ابتداءً فكان في معنى التكدّي أي الشحاذة. و يتفرع على ذلك أنّه لو استقرض بالإذن ويهلك القرض يهلك عليهما على القول الأوّل. و على الثاني يهلك على المستقرض.لكن لا يخفى أنّ هذا لا ينافي ما مرّ عن الجواهر، لأنّ ما استقرضه أحدهما يملكه المستقرضُ لعدم صحة الإذن فينفذ عليه، فإذا أخذ المالَ و وضعه في مال الشركة و كان المال في يده يصدّق فله أخذُ نظيره لما قدّمَه المصنفُ أنّ الشريك أمين في المال فيقبل قوله بيمينه، و أمّا قوله: ” و ليس له أنّ يرجع على شريكه“ فذاك فيما إذا هلك القرض، فلا ينافي قبول قوله ”أنّ بعضَ هذا المال قرض “ و أرادَ أخذَ نظيره، إذ لا رجوع في ذلك على الشريك. هذا ما ظهر لي في هذا المقام فاغتنم تحريره والسلام اه.“ رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳، فصل في الشركة الفاسدة)

علامہ شامی کی اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(الف) شرکائے عنان میں سے کسی بھی شریک کو بحیثیت وکیل اپنے شرکا کی طرف سے قرض لینے کا اختیار ہے یا نہیں؟۔

اس باب میں ائمہ مذہب سے دو قول منقول ہیں، ایک قول جواز کا ہے مگر یہ ضعف دلیل کی وجہ سے ضعیف و مرجوح ہے۔ اور دوسرا قول عدمِ جواز کا ہے جو دلیل کی قوت کے لحاظ سے بہت مضبوط، راجح اور صحیح ہے اور یہی اصول مذہب کے مطابق ہے۔

(ب) اگر کسی شریک نے دوسرے شرکا کی اجازت سے ان کی طرف سے بھی قرض لے لیا، تو اس کی ذمہ داری اُن شرکا کے سر نہ ہوگی، کیوں کہ اس باب میں قول صحیح، راجح پر ان کی اجازت اور توکیل کالعدم ہے، لہذا اس قرض کا ذمہ دار تنہا وہی شریک ہوگا اور اسی کے ذمہ قرض کی ادائگی لازم ہوگی۔

(ج) شریک کے پاس جو کچھ مال ہے اس میں وہ امین ہے، لہذا اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں فلاں سے اتنا مال قرض لے کر تجارت کے فروغ کے لیے اس میں ملا دیا ہے تو اس قول میں اسے امین و صادق قرار دیا جائے گا۔ اب اگر دوسرے شرکا کو اس کے قول سے اتفاق ہے یا اس کے پاس بیّنہ ہے تو اس کے قسم کھائے بغیر اور بصورت دیگر قسم کھانے پر اسے

یہ اجازت ہوگی کہ مثلِ قرض مالِ شرکت سے نکال کر قرض ادا کر دے، کیوں کہ یہ شرکا سے مثل قرض کی وصولی نہیں ہے جو قولِ صحیح کے منافی ہو بلکہ اس نے جو مالِ قرض ملایا تھا اس کا مالک تنہا وہی تھا اور اسی کا مثل وہ مالِ شرکت سے نکال رہا ہے تو یہ دراصل اپنے نجی مال سے قرض کی ادائگی ہوئی۔

(ہ) اگر مالِ شرکت اس کے پاس نہیں ہے یا مالِ قرض ہلاک ہو چکا ہے تو وہ مالِ شرکت سے اُس قرض کی ادائگی کے لیے ایک حبہ بھی لینے کا مُجاز نہ ہوگا، کیوں کہ یہ تو قرض کا زیادہ بار اپنے شرکا کے سر ڈالنا ہوگا حالاں کہ انھیں اس قرض سے کوئی واسطہ نہیں۔

مجدد اسلام کا فتوی: اب مجدد اسلام کے فتوے کا ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے:

زید نے اپنے ملازم سے کہا کہ پچاس روپے مجھے کسی سے قرض لا دے، ملازم ایک مہاجن سے پچاس روپے قرض لایا، یہ واقعہ بیان کر کے آپ سے کچھ سوالات پوچھے گئے جن کا جواب دیتے ہوئے آپ نے یہ ارقام فرمایا:

''صورتِ مستفسرہ میں اگر نوکر نے یوں قرض مانگا تھا کہ...... میرے آقا کو پچاس روپے کی ضرورت ہے، مجھے قرض دے یا میرے آقا کے لیے مجھے پچاس روپے قرض دے تو مہاجن کا قرض نوکر کے ذمہ ہوا۔ رد المحتار میں ہے: في جامع الفصولين: بعث رجلًا يستقرضه، فأقرضه فضاع في يده، فلو قال: .... اقرضني للمُرسِل، ضمنَ رسولُه. والحاصل أنَ التوكيل بالإقراض جائز، لا بالاستقراض .... ولو أخرج وكيل الاستقراض كلامه .... مخرج الوكالة بأن أضافه إلى نفسه يقع للوكيل وله منعُه عن آمره اھ. قلتُ: .... و قالوا: إنّما لم يصحّ التوكيل بالاستقراض؛ لانّه توكيل بالتكدّي، وهو لا يصحّ. قلتُ: ووجهُه أن القرض صلة و تبرع ابتداءً فيقع لِلمستقرض إذ لا تصحّ النيابة في ذلك فهو نوعٌ من التكدي بمعنى الشحاذة، هذا ما ظهر لي. اس صورت میں وہ روپے حقیقۃً اس کی (نوکر کی) ملک ہو چکے تھے، الخ''
(فتاوی رضویہ ص ۲۷، ج ۷)

ایک دوسرے مقام پر آپ رقم طراز ہیں:
''وکیل کو روپیہ قرض لینے کا اختیار نہیں، نہ قرض لینے پر توکیل روا، اگر لے گا خود وکیل ہی پر قرض ہوگا''۔
(فتاوی رضویہ ص ۳۲۸، ج ۶، اواخر کتاب الشرکۃ)

مجدد اسلام کے فتوے کے اس اقتباس سے یہ امور عیاں ہو کر سامنے آئے:

(**الف**) قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا صحیح نہیں، باطل ہے۔

(**ب**) وکیل نے اگر قرض لے لیا تو اس کا مالک خود وہی ہوگا، لہذا اسے یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ مال اپنے موکل کو نہ دے۔

(**ج**) اور اگر یہ مالِ قرض وکیل کے پاس سے ضائع ہو گیا تو اس کا ضامن بھی خود وہی وکیل ہوگا۔

غرضے کہ جب اس باب میں قولِ صحیح، راجح، مختار للفتوی یہی ہے کہ کسی بھی شریک کو اپنے شرکاے عنان کی طرف سے بحیثیت وکیل بھی قرض لینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر لے گا تو اس کا ذمہ دار تنہا وہی ہوگا تو سودی قرض لینے پھر اسے سود کے ساتھ ادا کرنے کا گناہ صرف اور صرف اسی پر ہوگا (سود ادا کرنے کا گناہ تو سود دینے والے پر ہوگا، مگر سود لینے والے پر

سود کے لینے کا گناہ ہوگا اور خاص اس کے حق میں یہ مال خبیث و ناپاک ہوگا) اور دوسرے شرکا اس گناہ کی ناپاکی سے مکمل پاک و منزہ ہوں گے۔

اس بحث کے تناظر میں جب ہم کمپنی کی مشترکہ تجارت اور مال شرکت میں انتظام کار شرکا کی طرف سے سودی قرض کے اختلاط کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات روز روشن کی طرح سے عیاں ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ کمپنی کے مساواتی حصص میں شرکت بلا ریب جائز و درست ہے اور اس مشترکہ تجارت سے جو کچھ نفع حاصل ہوگا وہ سب حلال وطیب ہے کیوں کہ غیر انتظام کار شرکا سودی قرض کی لعنت سے مکمل طور سے پاک وصاف اور طیب وطاہر ہیں۔

اور یہ امر تو پہلے ہی واضح کیا جا چکا ہے کہ سود کی شرط پر قرض لے کر جو مال تجارت میں شامل کیا جاتا ہے وہ مال بنفسہ خبث سے پاک ہے، کیوں کہ وہ خود کوئی سود یا رشوت یا مال ناحق نہیں، لہذا کمپنی کی یہ تجارت بھی حلال اور اس کا نفع بھی حلال. فالحمدُ للّٰہ العزیز المتعال.

اب تک ہم نے دو اشکالات کا حل پیش کیا ہے۔ ایک ''مساواتی حصص سے منسلک قرض تمسکات'' کا اور دوسرے ''حصص سے غیر منسلک عوامی قرض تمسکات'' کا۔ اب ہم بتوفیقہ تعالی و توفیقہ اس راہ کے بقیہ اشکالات کا بھی شرعی حل پیش کرتے ہیں۔

تیسرا اشکال اور اس کا حل: کمپنی کے حصص کی ایک قسم ''ترجیحی حصص'' ہیں جو مساواتی حصص کے ساتھ کمپنی کی تجارت میں لگائے جاتے ہیں، اور جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ان حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ظلم وعدوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ تو ان کی وجہ سے مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری بھی ناجائز ہوگی کہ تجارت میں جائز حصص کے ساتھ یہ ناجائز حصص بھی ضم ہیں۔

اس اشکال کی بنیاد دو باتوں پر ہے:

ایک تو ترجیحی حصص کا عدم جواز، اور **دوسرے** مساواتی حصص کے ساتھ ان کا انضمام۔

اب ہمیں اپنی فکر کو اس امر کی طرف مرکوز کرنا ہے کہ ترجیحی حصص کے عدم جواز کی وجہ کیا ہے؟

اس سلسلے میں یہ بات تو واضح کی جا چکی ہے کہ یہ حصص شرکت کے بالکل منافی و مبائن امر ہیں، کیوں کہ عقد شرکت میں تمام شرکا نفع کے ساتھ ساتھ نقصان میں بھی شریک ہوتے ہیں اور ترجیحی حصص والوں کو کبھی بھی نقصان کے خطرے سے دوچار نہیں ہونا پڑتا بلکہ انھیں برابر ایک طے شدہ درسے نفع ملتا ہے اور ساتھ ہی پورا راس المال بھی محفوظ رہتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حصص کی حیثیت اس مال کی ہے جسے دوسرے کو اس غرض سے دیا جاتا ہے کہ وہ اس سے اپنا کام چلائے پھر اسی کا مثل واپس کر دے اور ایسا مال فقہ کی اصطلاح میں ''قرض'' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے تو یہ حصص ''سرمایۂ شرکت'' نہیں بلکہ ''سرمایۂ قرض'' ہوئے۔ اور اس پر طے شدہ نفع اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے سود ہوا۔ اس لیے ترجیحی حصص ناجائز ہوئے اور میں اس مقام پر خدائے کریم کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس بندۂ ضعیف نے اپنی فہم ناقص سے جو رائے قائم کی ہے ٹھیک یہی مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیق انیق بھی ہے۔ آپ نے اپنے ایک فتوے میں قدرے شرح وبسط سے یہ ثابت کیا ہے کہ ترجیحی حصص کی حیثیت قرض کی ہے اور اس پر طے شدہ نفع کی حیثیت سود کی۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۱۵، ۱۱۶، ج ۷)

اس فتوے پر مجھے اپنی تنقیح کے ایک عشرہ بعد اطلاع ملی۔ فالحمد للّٰہ تعالی علی توفیقہ و توقیفہ.

اب یہیں سے اشکال مذکور کا حل بھی نکل آیا کہ جب یہ حصص اپنی حقیقت کے لحاظ سے ''سودی قرض'' ہیں تو ان کا حکم بعینہ وہی ہوگا جو عوامی قرض تمسکات کا ہے کہ عنوان بدل جانے سے حقیقت کا حکم تبدیل نہیں ہوتا اور جیسا کہ ہم ثابت کر آئے کہ عوامی قرض تمسکات اور مساواتی حصص سے منسلک قرض تمسکات کے خبث اور وبال کی ساری ذمہ داری کمپنی اور سود لینے والوں کے سر عائد ہوتی ہے اور عقد شرکت پر اس کا کوئی منفی اثر نہیں پڑتا، یوں ہی ترجیحی حصص کا بھی کوئی منفی اثر عقد شرکت پر نہ پڑے گا۔

چوتھا اشکال اور اس کا حل: شریک، کمپنی کے قرض کا حصص کی غیر اداشدہ مقدار تک ذمہ دار ہوتا ہے۔ چوں کہ یہ قرض سودی ہوتا ہے، اس لیے کمپنی سے مشارکت یک گونہ سودی قرض کی ذمہ داری قبول کرنے کے مترادف ہے جو ناجائز ہے تو اس حیثیت سے مساواتی حصص کے ذریعہ بھی کمپنی میں شرکت ناجائز ہوئی۔

اس اشکال کے حل کے لیے سب سے پہلے جدید طریقۂ تجارت کا ایک انکشاف پڑھئے:

''مشترکہ سرمایہ کمپنی کی ایک بہت اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے ممبران یا حصہ داران کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے۔ کمپنی کے قرضوں کے لیے اس سے اتنا ہی روپیہ کسی وقت وصول کیا جا سکتا ہے جتنا کہ اس کے ذریعہ خریدے گئے حصوں پر ادا نہیں کیا گیا، اس طرح ممبران کی ذمہ داری محدود ہونے سے ان کی شخصی جائداد کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا''۔ (سوال نامہ)

اس عبارت کا کھلا مطلب یہ ہے کہ کمپنی کے ذمہ کچھ قرض ہے تو وہ اس قرض کی ادائگی کے لیے اپنے حصہ داروں سے روپے وصول کرے گی، لیکن یہ روپے ان کی شخصی جائداد اور املاک سے نہیں وصول کیے جائیں گے بلکہ حصہ دار نے جتنے روپے کے حصص سے کمپنی کی شرکت قبول کی ہے اور ان میں سے کچھ روپے ابھی تک کمپنی کو جمع نہیں کیے ہیں، یہی غیر جمع شدہ روپے کمپنی اس سے وصول کرے گی تو یہ تو شریک کی طرف سے اپنے حصہ کے بقیہ روپے جمع کرنا ہوا، نہ کہ کمپنی کا قرض ادا کرنا ہوا، شریک تو اپنی طرف سے یہی نیت رکھے کہ وہ اپنے حصے کے بقیہ روپے جمع کر رہا ہے، پھر ایسی صورت میں یہ کمپنی کے سودی قرض کی ادائگی کی ذمہ داری قبول کرنا نہ ہوا، اب اسے کمپنی جن الفاظ سے بھی تعبیر کرے اس سے معاملہ کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا کہ وہ تعبیر محض بے حقیقت ہے۔

پانچواں اشکال اور اس کا حل: شریک اگر وقت مقررہ تک قسطوں کی پوری رقم نہ ادا کر سکے تو اسے غیر اداشدہ قسطیں ادا کرنے کا ایک اور موقع دیا جاتا ہے، مگر ان بقایا قسطوں کی ادائگی کے لیے سود بھی دینا پڑتا ہے۔ اور اگر کوئی وقتِ مُوسّعہ تک بھی بقیہ قسطیں نہ ادا کر سکے تو اس سے قبل اداشدہ رقم ضبط کر کے شریک کا نام ''رجسٹر حصہ داران'' سے خارج کر دیا جاتا ہے، اس طرح حصص کی یہ ضبطگی مؤذي إلى القمار ہوئی۔ یعنی حصص کی ضبطگی کے اس قانون کے پیش نظر کمپنی کی تجارت میں شرکت ایک طرح کا قمار ہے کہ سب رقم وقت مقررہ یا موسّعہ تک جمع ہوگئی تو جیت گئے، ورنہ ہار گئے اور وقت موسعہ میں بقایا قسطوں کی ادائگی تو ایک اور برائی ''سود'' کو بھی اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے اور قمار و سود دونوں حرام ہیں، لہذا یہ شرکت بھی حرام ہوئی۔

وقت مقررہ و موسعہ تک تمام قسطوں کی عدم ادائگی کی صورت میں جمع شدہ اقساط کی ضبطگی ضرور مؤذي إلى القمار ہے، لیکن یہاں قمار کی شکل سے بچنا بہت آسان ہے، وہ یوں کہ عام طور پر کمپنی کے حصے بہت چھوٹی، چھوٹی رقم کے مقرر کیے جاتے ہیں مثلاً =/5 روپے =/10 روپے =/20 روپے =/25 روپے =/50 روپے =/100 روپے وغیرہ، تاکہ امیر

اور غریب سب طبقوں کے لیے یہ رقم موزوں رہے تو آدمی کے پاس جتنی وسعت ہو اتنی ہی حصے کی شرکت وہ قبول کرے۔
حصص کی ضبطگی کا سوال زیادہ تر یوں پیدا ہوتا ہے کہ ایک معمولی پونجی کا آدمی مثلاً 100 روپے والے پچاس حصص خرید لے تو ظاہر ہے کہ اس کے لیے چند اقساط میں پانچ ہزار روپے جمع کرنا نہایت دشوار گزار کام ہے اور ایسی صورت میں نوبت حصص کی ضبطگی تک پہونچ سکتی ہے۔وہ اگر اپنی پونجی کا خیال کر کے مثلاً پانچ روپے والے پانچ حصص خریدنے پر اکتفا کرے تو یہ نوبت نہ آئے گی۔تو اس کا **ایک حل** تو یہ ہے کہ حصہ دار اپنی وسعت کے لحاظ سے کم سے کم روپوں کے حصص لے۔ **دوسرا حل** یہ ہے کہ کوشش اس بات کی کرے کہ جتنے روپے کے حصص اسے لینے ہیں وہ سب پیشگی یک مشت ادا کر دے اور کمپنی کے آئین کی رو سے پیشگی حصص جمع کرنے کی گنجائش ہے جیسا کہ طریقۂ تجارت کی اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے:

”جو رقم کمپنی کی طلب کی ہوئی رقم سے زائد وصول ہوتی ہے وہ پیشگی آئی ہوئی اور جو رقمیں وصول نہیں ہوتیں وہ بقایا قسطیں کہلاتی ہیں“۔(سوال نامہ)

ان احتیاطوں کے باوجود بھی اگر شریک کی شومیٔ قسمت سے اس پر کوئی ایسی افتاد آ پڑی کہ وہ بقایا قسطیں جمع نہ کر سکا اور جمع شدہ رقم ضبط ہو گئی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے بسا اوقات کسی تاجر کی رقم کسی خائن کے یہاں ڈوب جاتی ہے تو اسے قمار نہ کہیں گے۔علاوہ ازیں تمام قسطوں کی عدم ادائیگی کی صورت میں مال شرکت کی ضبطگی کی حیثیت شرط فاسد کی ہے اور شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم عن قریب ان شاء اللہ واضح کریں گے۔

رہ گئی یہ بات کہ اگر کوئی حصہ دار مدت موسعہ میں بقایا قسطیں جمع کرتا ہے تو اس کے ساتھ اسے لازمی طور پر سود بھی دینا پڑتا ہے جو حرام قطعی ہے۔

اس سلسلے میں عرض ہے کہ یہ فی الواقع ایک صحیح چیز کی غلط تعبیر ہے۔آپ خود غور فرمائیں کہ بقایا قسطوں کے ساتھ دی جانے والی اضافی رقم سود کیوں کر ہوگی جب کہ سود کا تحقق عقود معاوضہ یعنی عقد بیع و عقد قرض کے ساتھ خاص ہے اور اسی لیے سود کی دو ہی بنیادی قسمیں بھی ہیں، ربو القرض اور ربوا البیع۔اور یہ اقساط دونوں طرح کے عقود میں سے کسی سے بھی متعلق نہیں، بلکہ یہ تو ابتداءً اپنا مال جمع کر کے شریک بننا ہے،اب اگر کوئی دس روپے کے بجائے ۲۰/روپے ادا کر کے شریک بنے تو یہ زائد دس روپے سود نہ ہوں گے بلکہ یہ ایک طرح سے حصص کا گراں قدر پر اجرا ہوگا جو جائز ہے، جیسا کہ ہم إن شاء اللّٰہ آگے چل کر اس پر روشنی ڈالیں گے۔

چھٹا اشکال اور اس کا حل: شریک کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اپنا مال جب چاہے واپس لے کر شرکت ختم کر دے، لیکن کمپنی کے شریک کو مال شرکت واپس لینے کا اختیار نہیں رہتا، تو ایک طرح سے یہ ایک صاحب عقل انسان کو حجر کے اسباب ثلثہ کے بغیر مجور التصرف کرنا ہوا، نیز عدم واپسی کی شرط مفضي إلی المنازعة ہے کہ جب بھی شریک اپنا مال واپس لینا چاہے گا تو کمپنی اپنے آئین کی رو سے انکار کر دے گی اور یہ مطالبہ و انکار نزاع کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔

علاوہ ازیں انسان کو ایک دستور وضع کر کے اپنے مال کی عدم واپسی کے سلسلے میں مجبور کر دیا گیا ہے تو یہ ایک طرح سے ملک غیر میں بلا اذن غیر تصرف ہوا۔البتہ یہ تصرف بے اذن غیر مالک کے مطالبۂ واپسی کے بعد سے ہوگا اور ان تمام امور سے احتراز واجب ہے کہ یہ سب کے سب ناجائز و مفسد عقد ہیں۔

لیکن تامل کے بعد یہ اشکالات بھی اپنی جگہ قائم نہیں رہتے، کیوں کہ شرکت معینہ مدت تک کے لیے بھی ہوتی ہے اور

غیر متعینہ مدت تک کے لیے بھی، چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

’’شرکت عنان میں یہ ہوسکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کردی جائے، مثلاً ایک سال کے لیے ہم دونوں شرکت کرتے ہیں‘‘۔(ص۲۹، حصہ دہم)

درمختار میں ہے: وتصح (الشركة العنان) عامًا و خاصًا و مطلقًا و موقتًا اھ.

ردالمحتار میں ہے: ثم إذا وقّتها فهل تتوقت بالوقت حتّى لا تبقى بعد مضيه؟ فيه روايتان كما في توقيت الوكالة، و تمامه في البحر عن المحيط، ولم يذكر ترجيحًا و جزم في الخانية بأنّها تتوقت. اھ.(ص ۳٤١، ج۳)

کمپنی کی شرکت غیر متعینہ مدت تک کے لیے ہے اور وہ مدت ہے **کمپنی کا انفساخ و خاتمہ۔**

انفساخ کے وقت قرض وغیرہ کی ادائگی کے بعد جو رقم بچتی ہے وہ تمام شرکا کو واپس کردی جاتی ہے بلکہ بسا اوقات درمیان میں بھی قانونی کاروائی کے بعد واپس کردی جاتی ہے۔

جدید طریقۂ تجارت میں ہے:

’’حصہ میں لگی رقم کمپنی کی زندگی میں عام طور پر نہیں لوٹائی جاتی ہے اور اگر لوٹائی جاتی ہے تو قانونی کاروائی کے بغیر واپس نہیں ہوتی‘‘۔(سوال نامہ)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ کمپنی کی شرکت میں بھی مال شرکت واپس کردیا جاتا ہے۔ البتہ اس واپسی کے لیے دو طریقے مقرر ہیں:

- ایک یہ کہ اگر کوئی کمپنی کی زندگی میں ہی واپس لینا چاہتا ہے تو اپنا حصہ فروخت کرکے اپنی رقم واپس کرلے اور یہ فروختگی کوئی مشکل نہیں۔
- دوسرے یہ کہ اصل شریک یا اس کے ورثہ شرکت کو باقی رکھیں جب کبھی کمپنی کا خاتمہ ہو تب واپس لیں۔ یہاں یہ امر واضح رہے کہ شریک کو اصل جمع شدہ رقم واپس نہیں ہوتی بلکہ مثل رقم ہی واپس ہوتی ہے اور اپنے حصص کی فروختگی کی صورت میں بھی وہ مثل رقم واپس مل جائے گی۔ یوں ہی کمپنی کے انفساخ کی صورت میں بھی وہی مثل رقم واپس ملے گی۔ تو یہاں مال شرکت کی واپسی کا دروازہ بند نہیں ہے اور نہ ہی شریک کے مطالبۂ واپسی کا اختیار مسلوب ہے، بس اس میں کچھ مصالح کے پیش نظر یہ ترمیم کی گئی ہے کہ واپسی اور مطالبۂ واپسی کے طریقوں میں کچھ جدت لادی گئی ہے اور اس جدت کا صاحب عقل انسان کے مجبور قرار دینے سے قطعی کوئی تعلق نہیں ہے، کیوں کہ مجبور التصرف انسان خرید و فروخت نہیں کرسکتا اور یہاں شریک کو اپنے حصص کی بیع و شرا کی مکمل آزادی ہے۔ یوں ہی یہاں انسان اپنے مال کی عدم واپسی کے سلسلے میں قانوناً مجبور بھی نہیں ہے بلکہ قانون تو اس کی اجازت دے رہا ہے۔ ہاں! یہ اجازت حصص کی فروختگی کے ساتھ خاص ہے یعنی شریک پابند ہے کہ وہ حصص کو فروخت کرکے ہی مثل مال واپس لے سکتا ہے لیکن یہ انسان کی کوئی ایسی مجبوری نہیں جو اس کے اذن و رضا سے بالکل خالی ہو۔

غور فرمایئے کیا کمپنی کے آئین نے اسے کمپنی کی شرکت پر مجبور کردیا ہے؟ ایسا ہرگز نہیں بلکہ انسان اپنی رضا سے کمپنی کی شرکت قبول کررہا ہے تو مال کی واپسی کا جو طریقہ ہے وہ اس کے حق میں خود اس کے اذن و رضا سے نافذ ہوا، یعنی اس پر عمل آوری میں اس کی مجبوری یا اضطرار نہیں ہے بلکہ یہ سب اس کی دلالتِ رضا و اذن سے ہے، اس کے برخلاف اپنے حق کے احیاو

اثبات کے لیے گراں قدر سرکاری اسٹامپ خریدنا انسان کی واقعی مجبوری ہے کہ ملکی قانون کے تحت کوئی بھی آدمی اپنی کوئی جائداد اپنے نام کے ساتھ خاص کرنا چاہے یا اپنے حق کے احیا و اثبات کے لیے کوئی استغاثہ کرے تو یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ وہ سرکاری اسٹامپ کو استعمال کرے ورنہ نہ تو اس کا دعوی مسموع ہوگا، نہ اس کا بیع نامہ منظور ہوگا اور اس طرح اس کی جائداد اور اس کا حق اس کے لیے محفوظ رہنے کے بجائے ظالموں اور غاصبوں کے ظلم و تعدی کی بھینٹ چڑھ جائیں گے۔ تو یہاں انسان اپنے املاک کے تحفظ اور احیا و اثبات حق کے لیے مجبور ہے اور مضطر ہے کہ وہ گراں قدر سرکاری اسٹامپ خریدے، اس لیے یہاں یہ بات حق بجانب ہے کہ یہ خریداری اس کی رضا سے نہیں۔

لیکن کمپنی کی شرکت کے مسئلہ میں اسے کون سی مجبوری پیش آئی کہ اس کو ناچار یہ شرکت قبول کرنی پڑی؟ کیا اگر وہ یہ عقد شرکت نہ کرتا تو اس کے املاک محفوظ نہ رہتے؟ اس کی جائداد پر ظالموں کا قبضہ ہو جاتا یا وہ اپنے حق کے احیا و اثبات سے عاجز رہ جاتا؟

واقعہ یہ ہے کہ یہ کچھ بھی نہ ہوتا، اس لیے یہاں انسان کمپنی کی شرکت پر مجبور نہیں ہے بلکہ مختار ہے کہ چاہے تو کمپنی میں شرکت کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ لہذا ایسے اختیار و آزادی کے ماحول میں جب وہ کمپنی سے عقد شرکت کرے گا تو یہ اس بات کی کھلی دلیل اور واضح قرینہ ہوگا کہ وہ اپنے حصے کی فروختگی کے واسطے سے اپنے مال کی واپسی پر رضا مند ہے۔ اس لیے اس مال میں کمپنی کا تصرف کبھی بھی ملک غیر میں بلا اذن تصرف نہ قرار پائے گا اور نہ ہی اس کی وجہ سے شریکین کے درمیان کبھی نزاع کی گنجائش ہوگی اور وہ بھی خاص کر اس صورت میں کہ یہ شرط کمپنی کی دنیا میں متعارف ہو چکی ہے اور شرط متعارف کبھی بھی مفسد عقد نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں بطریق تنزل اگر کمپنی کی زندگی میں مال شرکت کی براہ راست عدم واپسی کی شرط ناجائز و فاسد ہو تو بھی عقد شرکت کی صحت پر اس کا کوئی ری ایکشن نہ ہوگا، کیوں کہ عقد شرکت کا شمار فقہا نے ان عقود سے کیا ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے، چنانچہ محقق علی الاطلاق حضرت امام ابن الہمام فرماتے ہیں:

"و في الخلاصة: ما لا يبطل بالشروط الفاسدة ستة و عشرون الطلاق و الخلع والهبة والشركة والمضاربة اه. ملخصًا.(فتح القدير ص ۸۱، ج۶)

امام فقیہ النفس قاضی خاں رقم طراز ہیں:

"ولو تفاوتا في المال في شركة العنان، و شرطا الربح والوضيعة نصفين. قال في الكتاب: الشركة فاسدة. قالوا: لم يرد محمد رحمه الله تعالىٰ بهذا فساد العقد و إنما أراد به فساد شرط الوضيعة؛ لأن الشركة لا تبطل بالشروط الفاسدة اه.(فتاوى قاضي خان، ص ۹۰۵، ج۴، فصل في شركة العنان، مطبع نول كشور لكناؤ- والخانية على هامش الهندية ص ۶۱۳، ج۳))

ان جزئیات سے یہ عیاں ہو گیا کہ کمپنی کی زندگی میں براہ راست مال شرکت کی عدم واپسی کی شرط اگر بالفرض فاسد ہو تو بھی شرکت عقد فاسد نہ ہوگی بلکہ صحیح رہے گی۔

ساتواں اشکال اور اس کا حل: کمپنی میں سرمایہ کاری اگر شرکت ہے تو شریک کی موت اور اس کے جنون ممتد کی وجہ سے وہ باطل ہو جانی چاہیے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ درمختار میں ہے:

"وتبطل الشركة أي شركة العقد بموت أحدهما أو بجنونه مطبقًا اه. ملخصًا.

ردالمحتار میں ہے: قال ط: و ظاهره أنه لا يحكم بالفسخ إلّا بإطباق الجنون و هو مقدر بشهر أو بنصف حول على الخلاف اهـ. (ص ۳۵۱، ج ۳)

حالاں کہ کمپنی کے آئین کی رو سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ شریک کی موت کے بعد اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور جنون کی صورت میں اس کے مال کی ولایت اس کے ولی مال کو حاصل ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ شرکت ختم بھی نہیں ہوتی۔ ان صورتوں میں شرکت ختم ہونے کی صراحت اور اشارہ تو خود کمپنی کے آئین میں موجود ہے چنانچہ "جدید طریقۂ تجارت" میں ہے:

حسب ذیل صورتوں میں کمپنی کی ممبری ختم ہو جاتی ہے۔

(۱) اگر کوئی حصہ دار اپنے سارے حصص فروخت کر دے (۲) اگر حصہ دار کی موت واقع ہو جائے الخ"۔ (سوال نامہ)

نیز اسی میں ہے:

"حصص کے انتقال سے مراد حصص کی جائداد کی منتقلی بذریعہ قانون ہے۔ دوسرے الفاظ میں حصص کے انتقال کا یہ مطلب ہے کہ حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ، وصی (جس کے سپرد وصیت نامہ کی تعمیل ہو) اور دیگر قانونی جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے یا پاگل ہونے پر منتقل کر دی جائے گی"۔ (سوال نامہ)

پہلی عبارت میں شرکت کے فسخ ہونے کی صراحت اور دوسری عبارت میں اس کا اشارہ ہے، کیوں کہ انتقال حصص کی ضرورت اسی وقت ہوگی جب کہ شرکت فسخ ہو چکی ہو۔ ہاں! یہ شرکت تمام شرکا کے حق میں فسخ نہ ہوگی، بلکہ صرف اور صرف اسی شریک کے حق میں فسخ ہوگی جسے جنون لاحق ہوا یا اس کی موت واقع ہوئی اور بقیہ شرکا کی شرکت برقرار رہے گی اور اس میں کوئی محذور شرعی نہیں، چنانچہ شامی میں ہے:

"فلو كانوا ثلاثة فمات أحدهم حتى انفسخت في حقه لا تنفسخ في حق الباقين. (بحر عن الظهيرية ص ۳۵۱، ج ۳)

شریک کی موت کے بعد اس کے ترکے کے مالک اس کے ورثہ ہوئے تو اس لحاظ سے مال شرکت کے مالک بھی اس کے ورثہ ہوئے۔ اب یہ ورثہ اپنی رضا سے اپنے مورث کے حصص اپنے نام بذریعہ قانون منتقل کراتے ہیں تو یہ اپنے مورث کی جگہ نئے شریک اور حصہ دار ہوئے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ دراصل عقد شرکت میں یہاں وراثت نہیں جاری ہوئی، وراثت تو ترکے میں جاری ہوئی ہے اور اس ترکے کے ذریعہ وارث نے کمپنی کی شرکت قبول کر لی تو جدید عقد شرکت وجود میں آ گیا اور ایسا شرعاً بھی جائز و درست ہے کما لا يخفى على خادم الفقه.

آٹھواں اشکال اور اس کا حل: اس اشکال کا تعلق براہ راست بیع کے جوہری ارکان یعنی بدلین سے ہے، اس لیے یہ بجائے خود بہت اہم اور بنیادی اشکال ہے۔

حصہ داروں کا جمع شدہ حصہ کمپنی کے آغاز کار میں "روپے کی شکل" میں ہوتا ہے اور مال تجارت و اثاثہ جات کی فراہمی کے بعد متاع ہو جاتا ہے۔

● جب تک یہ حصہ روپے کی شکل میں ہو اس کی بیع روپے کے بدلے میں قیاساً ناجائز ہونی چاہیے کیوں کہ روپے کی بیع جب روپے کے بدلے میں ہو تو اس کی صحت کے لیے افتراقِ ابدان سے پہلے تقابض بدلین ضروری ہے۔ اگر ایک نقد ہو اور دوسرا اُدھار، تو یہاں ربا النسیہ کا تحقق ہوگا، اس لیے یہ بیع حرام و فاسد ہوگی، صاحب ہدایہ "معین پیسوں کے باہم تبادلہ" کے جواز پر روشنی ڈالتے ہوئے بطور استثنا فرماتے ہیں:

"بخلاف ما إذا كانا بغير أعيانهما؛ لأنّه كالئ بالكالئ و قد نهي عنه، و بخلاف ما إذا كان أحدُهما بغير عينه؛ لأنّ الجنس بانفراده يحرّم النساءَ. اه. ملخصًا". (هدايه ص ٦٥، ج٣)

● اور اگر متاع کی بیع روپے کے بدلے میں ہو تو بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ بیع بھی ناجائز و فاسد ہے، کیوں کہ کمپنی کے متاع و اِثاثہ جات میں اس کا حصہ کتنی مقدار ہے یہ مجہول ہے اور مجہول شئ کی بیع ناجائز و فاسد ہوتی ہے۔ تنویر الابصار، و در مختار و شامی میں ہے:

"وشُرِط لصحّته معرفة قدر مبيع و ثمن إلخ. تنوير. در. ككرّ حنطة، و خمسة دراهم، أو أكرار حنطة، فخرج ما لو كان قدرُ المبيع مجهولًا أي: جهالةً فاحشةً فإنّه لا يصح". (شامي ص ٢١، ج٤)

لیکن استحساناً یہ دونوں طرح کی بیعیں جائز و درست ہیں۔

روپے کے بدلے میں روپے کی بیع کے جواز کی توجیہ:

(۱) روپے کے بدلے میں روپے کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ مشتری کا روپے پر قبضہ نہیں اور یہ عدم قبض ربا النسیہ کا سبب ہوتا ہے۔ لیکن اس معاملہ کی صحیح صورتِ حال کا بغور جائزہ لینے سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آجاتا ہے کہ یہاں مشتری کی طرف سے قبضہ متحقق ہو جاتا ہے، کیوں کہ روپے کا تبادلہ روپے سے اس وقت متحقق ہوتا ہے، جب کمپنی کے آئین کے مطابق ضروری کارروائی کے بعد حصص کی سند مشتری کے حوالہ کر دی جاتی ہے، چنانچہ جدید طریقۂ تجارت میں ہے:

"حصص سرٹیفکٹ کی منتقلی "منتقلی فارم" پر درخواست آنے، منتقلی کی رجسٹری کرنے، بورڈ کے ذریعہ منتقلی کی منظوری دینے اور ممبران کے رجسٹر میں اندراج کرنے پر مکمل ہوتی ہے"۔ (ص ۱۹۱، ج ۱)

نیز اسی میں ہے:

"جن لوگوں کے پاس حصص کے سرٹیفکٹ ہوتے ہیں وہ کمپنی کے ممبران ہوتے ہیں"۔ (طریقۂ تجارت ص ۱۹۳، ج ۱، کالم نمبر ۱)

ظاہر ہے کہ اس کارروائی کے بعد مشتری کمپنی کا نیا حصہ دار ہو جاتا ہے اور کمپنی اب "بائع" کے بجائے اس نئے حصہ دار کی وکیل عام ہوتی ہے جس کا دائرۂ عمل خصومت، بیع، شرا، قبض سب کو محیط ہے تو کمپنی اپنے نئے شریک کی وکیل قبض بھی ہوئی، جیسا کہ گذشتہ اوراق میں اسے ثابت کیا گیا ہے اور صحت بیع کے لیے مبیع پر خود مشتری کا قبضہ ضروری نہیں بلکہ اس کے وکیلِ قبض کا قبضہ بھی کافی ہے اور ما نحن فیہ میں اس کے وکیلِ قبض یعنی کمپنی کا قبضہ پہلے سے ہی متحقق ہے۔

(۲) یہاں یہ حیلہ بھی ممکن ہے کہ حصص کا بائع "مشتری" ہو جائے اور حصص کا خریدار بائع ہو جائے وہ بایں طور کہ حصص کا خریدار جن روپوں کو ثمن کی حیثیت سے دینا چاہتا ہے، انھیں اشارہ کے ذریعہ متعین کر کے متاع بنا دے مثلاً ان روپوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ "میں نے خاص اِن روپوں کو تیرے ہاتھ اُن روپوں کے بدلے میں بیچا جو حصص

کی شکل میں کمپنی میں جمع ہیں'' ان کی مقدار بھی ظاہر کر دے اور حصص کا بائع اس ایجاب کو قبول کر لے، تو یہ کمپنی میں جمع شدہ حصص والے روپوں کے بدلے میں معین روپوں کی بیع ہوئی جن کی ثمنیت بوجہ تعیین اب باطل ہو چکی ہے اور وہ ثمن اصطلاحی کے بجائے عرض و متاع ہو چکے ہیں۔ تو یہ فی الواقع متاع کی بیع ہوگی جس کی صحت کے لیے ثمن پر مشتری یا اس کے وکیل کا بلا تاخیر، فوری قبضہ شرط نہیں ہے۔ اب کاغذات کی خانہ پری جس طور پر بھی ہو۔ اس سے اس عقد کی صحت پر کوئی مضر اثر نہ پڑے گا، کیوں کہ عقود میں اعتبار زبانی معاہدے اور ایجاب وقبول کا ہے، نہ کہ کاغذ کی خانہ پری کا، پھر چوں کہ ثمن پر اس کے وکیل یعنی کمپنی کا قبضہ ہے جسے معاہدہ کی رو سے اس میں تجارت کی اجازت ہے، اس لیے تسلیم مبیع کے بعد تسلیم ثمن بھی ہو گیا۔

ہدایہ میں ہے:

"قال: و يجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما عند أبي حنيفة و أبي يوسف .... لهما: أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما، إذ لا ولاية للغير عليهما، فتبطل باصطلاحهما، و إذا بطلت الثمنية تتعين بالتعيين ولا يعود وزنيًا لبقاء الاصطلاح على العدّ الخ". (الهداية ص ٦٥، ج ٣، باب الربوا)

(۳) یہ گفتگو بطور تنزل اس تقدیر پر تھی کہ اثمان اصطلاحیہ مثلاً کاغذ کے نوٹ، روپے اور دھات کے پیسوں کی باہم بیع کی صحت کے لیے افتراق ابدان سے پہلے عوضین میں سے ہر ایک پر قبضہ ضروری ہے جیسا کہ ہدایہ کی عبارت کا ظاہر مفاد یہی ہے لیکن حقیقت واقعہ یہ ہے کہ اثمان اصطلاحیہ کی ہم جنس کے ساتھ بیع کے جواز و صحت کے لیے صرف ایک طرف سے کسی عوض پر قبضہ کافی ہے اور تقابض بدلین کوئی ضروری نہیں، یہی مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیق انیق ہے جیسا کہ آپ فرماتے ہیں:

"وفي تنوير الأبصار، والدر المختار: باع فلوسًا بمثلها، أو بدراهم و بدنانير، فإن نقد أحدَهما، جاز. وإن تفرّقا بلا قبضِ أحدهما لم يجز اهـ. و بالجملة فالمسألة ظاهرة، و النقول متوافرة وإن خالفها العلامة قارئ الهداية في فتاواه". (الفتاوى الرضوية ص ١٥٠، ج٧، رساله كفل الفقيه).

نیز حضرت مجدد رقم طراز ہیں:

''اب میں کہتا ہوں، اور اللہ ہی سے توفیق ہے۔ تم پر ظاہر ہے کہ دونوں طرف سے تعین کی شرط اموال ربا میں ہے اور یہ وہ چیزیں ہیں جو ناپ یا تول سے بکتی ہیں، نہ وہ کہ گنتی سے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ کے باب السلم میں تصریح ہے جہاں کہ فرمایا: یہ صرف اموال ربا میں منع ہے جب کہ اپنی جنس کے ساتھ بیچے جائیں اور گن کر بکنے کی چیزیں اموال ربا میں سے نہیں۔ اھ۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۵۴، ج ۷)

اس کے بعد آپ نے یہ تحقیق فرمائی ہے کہ پیسوں کی باہم بیع میں ایک طرف یا دونوں طرف سے تعیین کی شرط اس لیے نہیں ہے کہ یہاں ربا کا تحقق ہوگا بلکہ یہ شرط دوسری علت کے باعث ہے۔ تفصیل کے لیے اصل کتاب کا مطالعہ فرمائیں۔ (ملاحظہ ہو فتاوی رضویہ ص ۱۵۵، ج ۷)

روپے کے بدلے میں متاع مجہول کی بیع کے جواز کی توجیہ: کمپنی میں لگے شریک کے حصۂ متاع کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ شریک کا حصۂ متاع مجہول ہے لیکن اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ حسب صراحت فقہا وہ جہالت مفسد بیع ہوتی ہے جو فریقین کے درمیان باعث نزاع ہو کر مانع تسلیم و تسلّم ہو جائے، یعنی تسلیم مبیع و ثمن

جو واجب ہے اس سے جو جہالت مانع ہو جائے وہ مفسد بیع ہوتی ہے، لیکن یہاں کمپنی کے دستور کے مطابق تسلیم مبیع کی حاجت ہی نہیں پیش آتی تو پھر یہاں نزاعِ باہمی اور منع تسلیم کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو۔ ہدایہ میں ہے:

● لأنّ التسليم والتسلّم واجب بالعقد، و هذه الجهالة مفضيةٌ إلى المنازعة، فيمتنع التسليم والتسلّم، و كلّ جهالةٍ هذه صفتُها تمنع الجواز، هذا هو الأصل اه. (ص٤، ج٣)

● بنایہ میں ہے: إن محض التمليك لا يبطل بجهالة لعدم الحاجة إلى التسليم اه. (ص٧٨، ج٣)

● ہدایہ میں ہے: إن الجهالة في الإسقاط لا تفضي إلى المنازعة و إن كان في ضمنه التمليك لعدم الحاجة الى التسليم فلا تكون مفسدةً اه. (ص٣٢، ج٣، قبيل باب البيع الفاسد)

● فتح القدیر میں ہے: بخلاف التمليك، فإنّ جهالة المُمَلَّكِ فيه تمنع مِن التسليم فلا تترتب فائدة التصرف عليه، وأمّا الإسقاط؛ فإنّ الساقط تتلاشى، فلا يحتاج إلى تسليم، فظهر أنّ المبطل لتمليك المجهول ليس الجهالة، بل عدم القدرة على التسليم، و لذا جاز بيع قفيز من صبرة اه. (ص٣٩، ج٦)

● نیز ہدایہ میں ہے: يجوز بيع الطعام والحبوب مجازفةً؛ لأنّ الجهالة غير مانعة من التسليم والتسلّم فشابه جهالة القيمة اه. (ص ٥، ٦، ج٣)

● ردالمحتار میں ہے: قالوا: لو باعه جميعَ ما في هذه القرية، أو هذه الدار، والمشتري لا يعلم ما فيها لا يصح لفحش الجهالة. أمّا لو باعه جميع ما في هذا البيت ...... فإنّه يصح؛ لأنّ الجهالة يسيرة، قال في القنية: إلّا إذا كان لا يحتاج معه إلى التسليم والتسلم؛ فإنه يصح بدون معرفة قدر المبيع، كمَن أقرّ أنّ في يده متاع فلان غصبًا أو وديعة ثم اشتراه جاز، و إن لم يعرف مقداره اه. (رد المحتار ص ٥٢٩، ج ٤)

ان نصوص سے ثابت ہوا کہ جہاں مبیع کے تسلیم وتسلّم کی حاجت نہ ہو وہاں جہالت مبیع مفسد بیع نہیں ہوتی۔ اس کا صریح جزئیہ تخارج کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ میت نے ترکہ میں کچھ دین نہیں چھوڑا اور جو متاع کیلی یا وزنی چھوڑی ہے اس کی مقدار معلوم نہیں اور ایک وارث نے متاع سے کوئی کیلی یا وزنی چیز لے کر بقیہ ورثہ سے تخارج کر لیا تو یہ تخارج صحیح و درست ہے، حالاں کہ ترکہ سے اپنے حصے کے عوض کچھ لینا بیع ہے اور یہاں مبیع مجہول ہے، کیوں کہ متاع کی مقدار معلوم نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

"ولو لم يكن في التركة دين، و أعيانُها غير معلومة والصلح على المكيل والموزون، قيل: لا يجوز، لاحتمال الربواء، و قيل يجوز؛ لأنّه شبهة الشبهة. ولو كانت التركة غير المكيل والموزون لكنّها أعيان غير معلومة، قيل: لا يجوز لكونه بيعًا (و بيع المجهول لا يصحّ) إذ المصالح عنه عين. والأصح أنّه يجوز؛ لأنها لا تفضى إلى المنازعة لقيامِ المصالح عنه في يد البقية من الورثة.اه". (هدايه ص٢٤١، ج ٣، كتاب الصلح، فصل في التخارج)

کفایہ میں ہے:

(قوله: لأنها لا تفضي) و نفس الجهالة غير مانعةٍ لجواز البيع، بل الجهالة المفضية إلى المنازعة مانعة. ألا ترى أنّه لو باع قفيزًا من صبرة يجوز البيع مع الجهالة اه. (الكفاية على الهداية المطبوعة

مع الفتح و غيره ص ٤١٣، ج٧)

(و قيل يجوز لأنّه شبهة الشبهة) وهو قول الفقيه أبي جعفر الهندواني، فقال: يجوز هذا الصُلح؛ لأنّه يحتمل أن لا يكون في التركة من جنس بدل الصلح، وإن كان فيحتمل أن يكون نصيبه أقلّ من بدل الصلح فكان القول بعدم الجواز مؤدّيًا إلى اعتبار شبهة الشبهة و هي ساقطة الاعتبار، و في فتاوى قاضي خاں رحمه الله تعالیٰ: و الصحيح ما قاله الفقيه أبو جعفر لأنّ الثابت ههنا شبهة الشبهة وذلك لا يعتبر اه.(الكفاية- المطبوعة مع الفتح وغيره ص ٤١٢، ٤١٣، ج٧)

فتاوی رضویہ میں ہے:

"جب (دکانوں کا) ہبہ، کل مہر کے عوض ہندہ نے قبول کرلیا کل مہر بحکم مُقاصَّہ ساقط ہو گیا۔ فإنّ الهبة بالعوض بيع ابتداء و انتهاء. كما في الدر المختار، و المشتري لا يبقى له ملك في شيء من الثمن، و أمثالُ المقام لا تحتاج إلى التسمية، بل ولا إلى علم المقدار لعدم الحاجة إلى التسليم و التسلّم. في الهندية: هذا بيع لا يحتاج فيه إلى التسليم، و بيع ما لم يعلم البائع والمشتري مقداره إذا كان لا يحتاج فيه إلى التسليم جائز .اه". (ص ٣٥٣، ج٧، كتاب القضاء و الدعاوي)

نواں اشکال: روپے کی بیع روپے کے بدلے میں ہو یا متاع (معلوم یا مجہول) کی بیع روپے کے بدلے میں۔ بہر حال مذکورہ توجیہات کے مطابق تسلیم مبیع یا ثمن کے لیے کمپنی میں شرکت شرط ہے، کیوں کہ مبیع یا ثمن کی تسلیم بہر حال کمپنی کے واسطے سے بایں طور ہوگی کہ کمپنی مشتری یا بائع کی وکیل عام ہوگی اور یہ اسی وقت ہوگا جب بائع یا مشتری کمپنی کے شریک یا حصہ دار ہو جائیں جیسا کہ ماسبق میں واضح کیا گیا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ روپے یا متاع کی یہ بیع اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ بائع یا مشتری کمپنی میں شرکت کرے گا اور یہ شرط کمپنی کے آئین میں معروف و معہود ہونے کے باعث مقارن للعقد ہے جو دو وجہ سے مفسد عقد ہے۔

(۱) یہ بیع بالشرط ہے جو فاسد و ناجائز ہوتی ہے، کیوں کہ حدیث پاک میں شرط کے ساتھ بیع کرنے سے ممانعت فرمائی گئی ہے، نیز یہ شرط باہمی نزاع کی باعث ہے کہ ایک فریق اسی شرط کی پابندی کا مطالبہ کرے گا اور جس فریق کے خلاف یہ شرط ہوگی وہ اس سے انکار یا اعراض کرے گا اور یہ مشروعیتِ بیع کی حکمت بالغہ کے منافی ہے۔

علاوہ ازیں یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے کیوں کہ عقد کا تقاضہ تو یہ ہے کہ بائع و مشتری کو مکمل اختیار اور آزادی حاصل ہو کہ وہ چاہیں تو مبیع و ثمن کی تسلیم و تسلّم کمپنی میں شرکت کے ساتھ کریں یا بلا شرکت، اور یہاں یہ اختیار و آزادی ایک قانون کے ذریعہ سلب کر دی گئی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"من باع عبداً على أن يعتقه المشتري أو يدبّره .... فالبيع فاسد؛ لأنّ هذا بيع و شرط و قد نهى النبي صلّى الله تعالى عليه و آله وسلّم عن بيع و شرط .... ولأنّه يقع بسببه المنازعة فيعرى العقد عن مقصوده .اه". (ص ٤٣، ج٣)

فتح القدیر میں ہے: باع أمة بشرط أن يطأها المشتري، أو أن لا يطأها فسد البيع عند أبي حنيفة فيهما، لِما ذُكر من أنّ مقتضى العقد الإطلاق، وهذا تعيين أحد الجائزين اه. (ص ٨١، ج٦)

ان جزئیات کا مفاد یہی ہے کہ بیع بالشرط درج بالا تین تین وجوہ سے فاسد و ناجائز ہے۔

(۲) جب عقد بیع کے ساتھ عقد شرکت کو بھی لازم قرار دے دیا گیا ہے تو یہ فی الواقع ایک عقد میں دو عقد ہوا، اور یہ بھی فاسد و ناجائز ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

"وكذلك (أي: يفسد البيع) لو باع عبدًا على أن يستخدمه البائع شهرًا، أو دارًا على أن يسكنها .... لأنّه لو كان الخدمة والسكنى يقابلهما شيء من الثمن يكون إجارة في بيع، ولو كان لا يقابلهما يكون إعارة في بيع و قد نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن صفقتين في صفقةٍ. اه ملخصًا". (ص ٤٤، ج ٣)

اشکال کے پہلے جز کا حل: **(الف)** بیع کے ساتھ وہ شرط اس کے فساد کی باعث ہوتی ہے جو تقاضاے عقد کے خلاف ہو اور ساتھ ہی اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کو ایسا نفع مل رہا ہو جس کے مقابل دوسرے عاقد کو کچھ بھی نہ ملے یعنی وہ نفع عوض سے خالی ہو یا معقود علیہ اہل استحقاق سے ہو یعنی مبیع ذی عقل و باشعور ہو اور شرط کا نفع اس کے حق میں ہو۔ ہدایہ میں ہے:

"ثم جملة المذهب فيه أن يقال: ان كل شرط .... لا يقتضيه العقد، و فيه منفعة لأحد المتعاقدين، أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق يفسده، .... لأنّه يقع بسببه المنازعة فيعرى العقد عن مقصوده. اه". (ص ٤٣، ج ٣)

اب اگر یہ شرط اپنے تمام قیود کے ساتھ، بلا کم و کاست بیع حصص میں متحقق ہو تو یقیناً بیع فاسد ہوگی اور اگر کوئی بھی ایک قید اس شرط سے منتفی ہوئی تو یہ شرط مفسدِ عقد نہ ہوگی۔

اب غور فرمائیے! ظاہر تو یہی ہے کہ بیع کے ساتھ شرکت کی یہ شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہے لیکن نظر دقیق اس راے سے اتفاق نہیں کرتی۔ کیوں کہ مشترکہ کمپنیوں کی دنیا میں یہ امر روز روشن کی طرح معروف و معہود ہے کہ حصص کی بیع ہوگی تو اس کے ساتھ شرکت بھی ضرور ہوگی تو عرف کی وجہ سے یہ شرط تقاضاے عقد کے موافق ہوگئی۔ اس کی کتب فقہ میں بہت سی نظیریں ہیں اور یہ شرط متعارف یا بلفظ دیگر تقاضاے عقد کے موافق ہو جانے کی وجہ سے اب عاقدین کے درمیان نزاع کی باعث بھی نہ رہی کہ باعث نزاع تو وہ شرط ہوتی ہے جو تقاضاے عقد کے خلاف ہو اور اس تقدیر پر یہ شرط عاقدین کے اختیار و آزادی کے منافی بھی نہ ہوگی بلکہ عرف جو عاقدین کی رضا کا مظہر ہے، وہ اس اختیار عمومی کا مخصص ہے، یعنی عاقدین نے اپنی رضا سے اپنے لیے تسلیم و تسلم کی ایک صورت کو خاص کر لیا ہے یا اپنے آپ کو پابند کر لیا ہے اور انھیں اس کا بھی اختیار ہے، اس لیے اس پابندی کی ذمہ داری شرط کے سر نہ جائے گی۔

اس تجزیہ سے واضح ہوا کہ شرط جن قیود کے ساتھ مفسد عقد ہوتی ہے، وہ سب یہاں مرتفع ہیں، اس لیے یہاں یہ شرط مفسد عقد نہ ہوگی۔

کتب فقہ میں ایسی شرطوں کے صدہا نظائر موجود ہیں، خود مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے ایسی آٹھ مشروط بیعوں کا قدرے تفصیل کے ساتھ اپنے رسالۂ مبارکہ المنى والدرر لمن عمد منى آرڈر میں تذکرہ کیا ہے۔ (فتاوی رضویہ یازدہم ص ۲۳، و ہشتم ص ۲۰۸)

اور آج کے زمانے میں اس کی نظیر گھڑیوں اور برقی پنکھوں میں گارنٹی کی شرط ہے کہ مثلاً چھ ماہ، سال یا دو سال میں مبیع خراب ہو جائے تو مشتری اسے بائع کو واپس کر کے اسی کے بدلے میں نئی گھڑی یا پنکھا حاصل کر لے اور اس سے زیادہ مدت میں کوئی خرابی یا گڑبڑی پیدا ہو تو مثلاً ۵ یا ۷ سال تک اس کی مفت مرمت کی ذمہ داری بائع کے سر ہوگی۔ حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"شرط ایسی ہے جس پر مسلمانوں کا عام طور سے عمل درآمد ہے۔ جیسے آج کل گھڑیوں میں گارنٹی سال، دو سال کی ہوا کرتی ہے کہ اس مدت میں خراب ہوگی تو درستی کا ذمہ دار بائع ہے۔ ایسی شرط بھی جائز ہے"۔ (بہار شریعت ص ۸۴، ۸۵، حصہ گیارہ، بیع فاسد کا بیان)

کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے، اس میں احد المتعاقدین کا نفع ہے جو خالی عن العوض ہے لیکن چوں کہ یہ شرط متعارف ہے اس لیے یہ نہ مُفضي إلی المنازعة ہوئی، نہ تقاضائے عقد کے خلاف، نہ حدیث کے منافی، نہ شریعت کے مبائن بلکہ بلا انکار نکیر جائز و درست ہے۔ اسی طرح بیع حصص بشرط شرکت بھی متعارف ہونے کی وجہ سے جائز و درست ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"کلّ شرط لایقتضیه العقد وفیه منفعة لأحد المتعاقدین، یُفسده ...... إلا أن یکون متعارفًا، لأن العرف قاضٍ علی القیاس. اھ ملخصًا". (ص ۴۳، ج ۳)

عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

"و في الأول من القسم الثاني وهو ماکان متعارفًا کبیع النعل مع شرط التشریك کذلك (أي جاز البیع -ن،ر-) لأن الثابت بالعرف قاضٍ علی القیاس. **لایقال:** فساد البیع شرط ثابت بالحدیث، والعرف لیس بقاضٍ علیه، لأنّه معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف ینفي النزاع، فکان موافقا لمعنی الحدیث فلم یبق من الموانع إلا القیاس علی ما لا عرف فیه بجامع کونه شرطًا والعرف قاضٍ علیه. اھ". (العنایة علی هامش الفتح والکفایة ـ ص ۷۷، ج ۶، باب البیع الفاسد، مبحث البیع بالشرط.) و مثله في المنح.

(ب) جو شرط مفسد عقد ہوتی ہے اس کا ایک جوہری رکن یہ ہے کہ اس کا نفع احد العاقدین کو ملے اور یہاں شرط کا نفع احد العاقدین کو نہیں بلکہ غیر عاقدین کو مل رہا ہے اور وہ "غیر" یہاں "کمپنی" ہے۔

لہٰذا یہ شرط مفسد عقد نہ ہوگی، یہی عامۂ متون مذہب کے مفہوم مخالف کا مفاد ہے جو بجائے خود قابل اعتبار و حجت ہے۔

یوں تو اس بات میں دو قول ہیں: **ایک** یہ کہ شرط اجنبی کے لیے ہو تو بھی بیع فاسد ہوگی، امام قدوری، امام ابن ملک، امام زیلعی اور صاحب خلاصہ کا رجحان یہی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شرط اجنبی کے لیے ہو تو بیع صحیح ہوگی، یہی موقف امام صدر الشہید، امام فقیہ النفس قاضی خاں، صاحب ذخیرہ، صاحب ہدایہ، صاحب وقایہ وغیرہم کا ہے، اور اسی کو محقق ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے ترجیح دیا ہے، اور آج کے زمانے میں یہ بے بضاعت تیسیراً اسی قول پر فتوی دینا پسند کرتا ہے۔ اور یہی فقیہ الامت حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کا مختار ہے جیسا کہ بہار شریعت کے درج ذیل مسئلہ سے عیاں ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

''ایک شخص نے اپنے مکان کی کڑیاں دوسرے کی دیوار پر رکھنے کی اجازت مانگی، اس نے اجازت دے دی۔ اس کے بعد مالکِ دیوار نے اپنا مکان بیچ ڈالا، خریدار اس سے کہتا ہے کہ تم میری دیوار سے کڑیاں اٹھالو، اس کو اٹھانی ہوں گی، یوں ہی مکان کے نیچے تہ خانہ بنالیا ہے اور مشتری اسے بند کرنے کو کہتا ہے تو بند کرا سکتا ہے۔ ہاں! اگر بائع نے فروخت کرنے کے وقت یہ شرط کردی تھی کہ اس کی کڑیاں یا تہ خانہ رہے گا تو اب مشتری کو منع کرنے کا حق نہیں رہا۔ درمختار، ردالمحتار''۔ (بہار شریعت ص ۵۵، حصہ ۱۳، قبضہ کی بنا پر فیصلہ)

یہاں بیع کا انعقاد شرط کے ساتھ ہو رہا ہے اور شرط کا نفع عاقدین کے علاوہ ایک تیسرے شخص کو مل رہا ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

”ولو كان منفعة الشرط لغير المتعاقدين، كالبيع على أن يقرض فلانًا كذا، ففيه اختلاف المشايخ، و قال محمد: كلُّ شيء يشترط على البائع يفسد به البيع إذا شرط على أجنبي فهو باطل، وكلّ شيء يشترط عليه لا يفسد به اذا شرط على أجنبي فهو جائز، و يُخيّر المشتري إن شاء أخذه بمائة، و إن شاء ترك.اه“. (ص ۸۵، ج ٦)

درمختار میں ہے: فلو شرط أن يُسكنها فلان، أو أن يقرضه البائع أو المشتري كذا، فالأظهر الفسادُ. ذكره أخي زاده. و ظاهر البحر ترجيح الصحة اه.

ردالمحتار میں ہے: (قوله: و ظاهر البحر) حيث قال: و خرج أيضا ما إذا شرط منفعة لأجنبي كأن يقرض البائع أجنبيًا فالبيع صحيح، كما في الذخيرة عن الصدر الشهيد. **و فيها:** و ذكر القدوري: أنّه يفسد، كأن يقول اشتريتُ منك هذا على أن تقرضني، أو تقرض فلانًا اه. و في القهستاني عن الاختيار: جواز البيع و بطلان الشرط، و في المنح: و اختار صاحبُ الوقاية تبعًا لصاحب الهداية عدمَ الفساد اه. وبه جزم فى الخانية. **قلتُ:** لكن قد علمت أنّ ما نقله الشارح عن ابن ملك من التعميم للأجنبي صرّح به الزيلعي، و به جزم في الفتح، وكذا في الخلاصة كما قدّمناه آنفًا، والحاصل أنّهما قولان في المذهب. اه. (رد المحتار ص ۱۳۷، ج ٤)

یہاں یہ امر واضح رہے کہ مشتری شرکت پر مجبور نہیں ہے بلکہ شرکت کے لیے ہی وہ حصص خریدتا ہے۔

اشکال کے دوسرے جُز کا حل: **(الف)** ایک عقد میں دو عقد کی ممانعت کی علت یہ ہے کہ ایک عقد کے ساتھ دوسرے عقد کو مشروط کر دینے کی وجہ سے ایک عاقد کو ایسا نفع مل رہا ہے جو مُفضي إلى الربا ہوگا، تو عقد میں ایک اور عقد کی شرط گویا ربا کی شرط ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

”أمّا معناه: ففسّره المصنف بما سمعت، ورواية ابن حبّان للحديث موقوفًا “الصفقةُ في الصفقتين ربا“ تؤيّدُ تفسير المصنّف.اه“. (ص ۸۱، ج ٦)

اور مسئلہ دائرہ میں عقد شرکت کی شرط غیر عاقدین کے لیے ہے، لہذا یہ مؤدي إلى الربا نہ ہوگا، کیوں کہ مؤدي إلى الربا تو اس وقت ہوتا جب عاقدین میں سے کسی کو شرکت کا یہ نفع ملتا، لہذا اس حیثیت سے بھی یہ عقد فاسد نہ ہوا۔

(ب) نیز عقد شرکت کی یہ شرط متعارف ہے اور تعارف و تعامل کی وجہ سے صفقة في صفقتين ناجائز و فاسد نہیں رہ

جاتا، بلکہ صحیح ہو جاتا ہے جیسے گھڑیوں اور پنکھوں میں مفت مرمت کی شرط عقد بیع کے ساتھ عقد اعارہ کی شرط ہے، لہٰذا صفقة في صفقتين یہاں بھی متحقق ہے لیکن یہاں اس کی صحت کا حکم شرط مذکور کے تعامل کی وجہ سے بالاتفاق ہے تو اسی طرح سے بیع حصص میں شرط کے تعامل کی وجہ سے بالاتفاق عقد جائز ہونا چاہیے۔

(ج) علاوہ ازیں خود شرکت بنفسہ کوئی نفع بھی نہیں ہے، اس لیے یہ شرط بہر حال مفسد عقد نہ ہوگی کہ جب یہ کوئی نفع نہیں تو جس عاقد کے لیے بھی یہ شرط ہوا سے کوئی فضل خالی عن العوض نہ ملا۔

یوں ہی اس کا "صفقة في صفقتين" ہونا بھی بے اثر ہوا، چنانچہ سوال نامے سے منسلک جزئیات میں اس کی صراحت ہے، ردالمحتار میں ہے:

"والظاهر أنّ الشركة كالمضاربة، لو دفع ألفًا، نصفُها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما، والربح بقدر المالين مثلًا، و أنّه لا كراهة في ذلك؛ لأنه ليس قرضًا جرّ نفعًا. اھ". (ص٣٥٣، ج٣، فصل في الشركة الفاسدة)

غور فرمایئے، یہاں مقرض نے ایک شخص کو قرض اس شرط پر دیا ہے کہ وہ اس کے ساتھ عقد شرکت کرے، اگر شرکت بنفسہا نفع ہوتی تو یہ "كُلُّ قرض جرَّ نفعًا" کے عموم میں شامل رہتا۔ یوں ہی یہ عقد قرض کے ساتھ عقد شرکت بھی ہے، لیکن جواز کی وجہ وہی "نفع مؤدي إلى الربا" کا انتفا ہے اور بعینہ یہی بات مسئلہ بیع حصص میں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا مساواتی حصص کی بیع بہر حال جائز و درست ہے۔

دسواں اشکال اور اس کا حل: میری نگاہ میں یہی آخری اور سب سے قوی اشکال ہے اور وہ ہے فقیہ فقید المثال، مجدد اعظم، امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا "مبارک فتویٰ"۔

آپ کے فتوے سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کمپنی میں سرمایہ کاری کو مطلقًا ناجائز قرار دیا ہے اور آپ کی تحقیق بلاشبہہ حرف آخر ہوتی ہے، اس لیے اب اس سلسلے میں مزید غور و فکر کی قطعی کوئی گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔

میں کہتا ہوں: یہ بات اپنی جگہ بلاشبہہ حق ہے اور سو فیصد حق ہے، واقعی آپ کی تحقیقات جلیلہ و تنقیحات بدیعہ کی شانِ رفیع یہی ہے کہ کسی فقیہ کو ان پر اطلاع کے بعد سوائے تسلیم و قبول کے کوئی چارۂ کار نہیں رہ جاتا لیکن آپ کی بارگاہ کا ریزہ خوار اور فقہ کا ایک ادنیٰ طالب علم ہونے کی حیثیت سے زمانہ و حالاتِ زمانہ میں اختلاف کی صورت میں ہمیں اس جستجو کی ضرور اجازت ہے کہ کہیں اب صورتِ مسئلہ تبدیل تو نہیں ہوگئی ہے، ہمیں کوئی بھی فیصلہ صادر کرتے ہوئے بہر حال حالاتِ زمانہ کو سامنے رکھنا بہت ضروری ہے اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس سے کسی کو بھی اختلاف رائے نہ ہوگا۔ اس لیے اب ہم اس امر کی کھوج کرتے ہیں کہ فقیہ فقید المثال کے فتوے کے وقت حالاتِ زمانہ کیا تھے، تو آیئے ہم سب سے پہلے اس فتوے کے الفاظ میں ہی غور کریں۔ آپ رقم طراز ہیں:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے۔ کم زائد کو بیچا گیا تو ربا اور حرام قطعی ہے اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو "صَرف" ہے جس میں تقابضِ بدلین نہ ہوا، یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام، در حرام، محض حرام ہے۔

حصص کی قیمت شرعًا کوئی چیز نہیں بلکہ اصل روپے جتنے اس کے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا

"منفعتِ جائزہ، غیر ربا" میں اس کا جتنا حصہ ہے اُس پر زکوٰۃ لازم آئے گی"۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۱۱، ۱۱۲، ج ۷، باب الربوا)

اس فتوے سے یہ افادات حاصل ہوئے:

(۱) **حصہ روپوں کا ہے**۔ یہاں "حصہ" سے مراد وہ روپے ہیں جو حصہ داروں کے ذریعہ کمپنی میں جمع ہیں۔ جیسا کہ افادۂ سادسہ کے تقابل سے عیاں ہے۔ اور "روپوں" سے مراد "چاندی کے انگریزی سکّے" ہیں جو ثمنِ خلقی ہوتے ہیں، کیوں کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان کے باہمی تبادلے کو بیع صرف فرمایا ہے اور بیع صرف کا تحقق صرف ثمن خلقی ہی میں ہوتا ہے۔

(۲) چاندی کے ان روپوں کی بیع روپوں کے بدلے میں برابر، برابر ہوگی یا کم وبیش۔ دو ہی صورتیں ہیں۔

(۳) اگر روپوں کی بیع باہم کم، زائد کو ہو، کہ ایک طرف روپے زیادہ ہوں اور اس زیادت کے مقابل دوسری طرف کوئی عوض نہ ہو تو یہ ربا اور حرام قطعی ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ روپے وزنی ہیں اور باہم ہم جنس بھی، تو یہاں علّت قدر وجنس دونوں موجود ہیں، لہٰذا اس کے باعث روپوں کی باہم کم وبیش بیع ربا الفضل کی باعث ہوگی کما قال صلی اللہ تعالی علیہ وسلّم: الفضّة بالفضّة مثلًا بمثلٍ، یداً بیدٍ، والفضلُ ربوا.

(۴) روپوں کی بیع روپے کے بدلے میں مساوات کے ساتھ ہو تو یہ بیع شرعاً "عقدِ صرف" ہوگی کہ عقد صرف نام ہے "ثمنِ خلقی سے ثمنِ خلقی کے تبادلے کا" اور اس کی صحت کے لیے یہ لازمی شرط ہے کہ مجلس عقد میں یعنی افتراق ابدان سے پہلے پہلے دونوں عوضوں پر عاقدین کا قبضہ ہو جائے اور یہاں ثمن پر بائع کا قبضہ تو ہو جاتا ہے مگر مبیع پر مشتری کا قبضہ مجلس میں متحقق نہیں ہوتا، اس لیے یہ بھی حرام ہے۔

آپ سے سوال میں یہ دریافت کیا گیا تھا کہ "حصہ دار اپنے حصہ کو بازار بھاؤ سے کسی دلال کی معرفت فروخت کر دیتے ہیں، یہاں مشتری کسی چیز پر قبضہ نہیں کرتا، یہ حصص خریدنے عند الشرع جائز ہیں یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو یہ کس بیع میں داخل ہے؟"

اس کے جواب میں آپ نے جو کلمات ارشاد فرمائے اسی کی تشریح ان چاروں افادات میں کی گئی ہے۔

(۵) حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔

(۶) "حصص کی قیمت" شرعاً کوئی چیز نہیں، کیوں کہ حصص ایک فرضی اور معدوم شی ہیں اور معدوم شیٔ کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ یہاں "حصص" سے مراد منظور شدہ سرمایے کے ناقابلِ تقسیم چھوٹے چھوٹے اجزا ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا کما مرّ۔

(۷) حصہ دار کے اصل روپے جتنے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں اس کا جتنا حصہ ہے یا "منفعت جائزہ غیر ربا" میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکوٰۃ لازم آئے گی۔ "**منفعتِ جائزہ غیر ربا**" کا لفظ خالص قانونی اور انتہائی جامع ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ کمپنی میں سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والا نفع دو قسم کا ہے، جائز و ناجائز۔

ناجائز تو وہ نفع ہے جو منافعِ تجارت کے ایک مخصوص حصے کو قرض دینے پر سود کی شکل میں حاصل ہوتا ہے اور **جائز** وہ نفع ہے جو قرض کے ذریعہ نہ حاصل ہو بلکہ تجارت کے ذریعہ حاصل ہو۔

یہ افادات ایسے دور رس نتائج کے حامل ہیں کہ انھیں محسوس کر لینے کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے تعمق فکر ونظر

اور کمال علمی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ان میں سے دو نتائج یہاں بطور خاص قابل ذکر ہیں:

نتیجۂ اولیٰ: آپ یہ پورا فتویٰ بار بار بغور پڑھ لیجیے، کہیں سے یہ مترشح نہیں ہوگا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے کمپنی میں شرکتِ حصص کو حرام، ناجائز یا گناہ قرار دیا ہے۔حصہ دار سے روپوں کی خرید وفروخت کو حرام لکھا، منافعِ تجارت کے محفوظ حصے کو قرض دے کر اس سے نفع حاصل کرنے کو سود بتایا ہے۔لیکن کمپنی میں روپے جمع کر کے براہِ راست اس سے شرکتِ عقد کو حرام کیا، ممنوع بھی نہ فرمایا، حتی کہ پورے فتوے میں ایسا کوئی لفظ بھی نہ استعمال کیا جس سے ممانعت کا ہلکا سا اشارہ ملتا ہو بلکہ آپ نے بڑے اختصار و جامعیت کے ساتھ اس کے جواز کی صراحت فرمائی ہے جیسا کہ افادۂ اخیرہ سے عیاں ہوتا ہے۔

اس کی تشریح یہ ہے کہ سوال میں جن حصص کا تذکرہ ہے وہ کمپنی کی وضاحت کے مطابق مساواتی حصص ہیں۔سوال کے الفاظ یہ ہیں:

''کمپنی کے کارکنان ششماہی یا سالانہ اس کے نفع، نقصان کا حساب شائع کرتے ہیں اور نفع بھی حصہ رسد تقسیم کرتے ہیں''۔

نفع، نقصان کا حساب مساواتی حصص والوں کے لیے ہی ہوتا ہے کہ یہی کمپنی کے نفع و نقصان میں شریک ہوتے ہیں۔انھیں حصص کے متعلق اعلیٰ حضرت نے یہ فرمایا ہے کہ:

''اصل روپے جتنے اس کے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا منفعتِ جائزہ غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے، الخ''۔

اس عبارت میں ''اصل روپے'' سے مراد توجیہ بالا کے مطابق مساواتی حصص کے روپے ہیں۔''مال کا حصہ'' سے مراد وہ مال تجارت ہے جو حصہ داروں کے اصل روپوں سے خریدا گیا اور اس میں ہر حصہ دار کا حصہ ہوتا ہے۔''منفعتِ جائزہ، غیر ربا'' سے مراد اُسی مالِ تجارت سے حاصل ہونے والا نفع ہے۔تو آشکارا ہو گیا کہ اعلیٰ حضرت، عظیم البرکت علیہ الرحمۃ والرضوان کے نزدیک کمپنی کے مساواتی حصص کے ذریعہ شرکتِ عقد جائز ہے اور اس کا نفع، منفعتِ جائزہ غیر ربا ہے اور اس پر زکوٰۃ بھی لازم ہوگی۔

خدائے پاک کا شکر ہے کہ اس بے بضاعت راقم الحروف نے جن حصص میں شرکت کو جائز کہا ہے اور اسے دلیل سے مع مالہ وماعلیہ ثابت کیا ہے وہ یہی مساواتی حصص ہیں، یعنی اصل میں یہ موقف تو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا ہے اور میں نے اسی کا ثبوت فراہم کر کے اسے مزید قوت دی ہے۔

نتیجۂ ثانیہ: حصہ دار اپنے حصے کو بیچ سکتے ہیں یا نہیں۔اس کو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے حرام و گناہ قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے زمانے میں چاندی کے روپے کا چلن تھا اور آپ کے جواب سے عیاں یہ ہے کہ کمپنی کے حصص بھی یہی روپے ہوتے تھے۔تو روپے کے بدلے میں حصص کی بیع کا مطلب یہ ہے کہ ''روپے کی بیع روپے کے بدلے میں ہوئی''۔اب اگر یہ بیع باہم کمی، بیشی کے ساتھ ہو تو ربا الفضل کی وجہ سے ناجائز ہوگی اور اگر برابر برابر ہو تو اس وجہ سے ناجائز ہوگی کہ یہ بیع عقد صرف ہے اور عقد صرف میں افتراقِ ابدان سے پہلے تقابضِ بدلین ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے۔

لیکن آج کے زمانے میں روپے کا چلن بالکل بند ہو چکا ہے اور اس کی جگہ کاغذ کے نوٹ نے لے لی ہے، جس کے بارے میں خود اعلیٰ حضرت ہی کی تحقیق انیق یہ ہے کہ نوٹ ثمنِ خلقی نہیں بلکہ ثمنِ اصطلاحی ہیں، ان کی بیع باہم کم و بیش جائز ہے،

اور یہ بیع عقدِ صرف نہیں، ان میں تقابض بدلین بھی ضروری نہیں بلکہ قبضُ أحدِ البدلین کافی ہے، نیز یہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کی ثمنیت باطل ہو جاتی ہے اور یہ متاع ہو جاتے ہیں۔ ان تمام مسائل کی تفصیلِ جمیل وتحقیق جلیل فتاوی رضویہ جلد ہفتم کے متعدد فتاوی، نیز آپ کے رسالۂ مبارکہ کفل الفقیہ الفاهم في أحکام قرطاس الدراهم میں موجود ہے اور آج پوری دنیا میں کسی کو اس سے اختلافِ رائے نہیں، حتی کہ دیوبندیوں نے بھی اپنے مُطاعِ العالم سے بغاوت اور انحراف کر کے اس باب میں علماے اہل سنت سے اتفاق رائے کر لیا ہے۔ جب حالات اس قدر تبدیل ہو چکے ہیں تو کیا اب بھی احکام میں تبدیلی نہیں ہوگی؟ ہوگی اور ضرور ہوگی۔ غور فرمائیے۔

● اعلیٰ حضرت کے زمانے میں بیع حصص کی شکل یہ تھی کہ روپے کی بیع روپے کے بدلے میں ہوتی تھی جو باہم قدر و جنس میں مشترک ہیں۔ اس لیے تفاضل کے ساتھ ان کی بیع ربا الفضل کی باعث تھی، لہذا ناجائز تھی لیکن آج بیع حصص کی شکل یہ ہے کہ نوٹ کی بیع نوٹ کے بدلے میں ہوتی ہے اور ان میں تفاضل بالاتفاق جائز ہے کہ یہ نہ تو باہم قدر میں مشترک ہیں، اور نہ ہی یہاں ربا الفضل کا تحقق۔

● روپے ثمنِ خِلقی ہیں، اس لیے باہم ان کی بیع، بیع صرف ہوئی جس کی صحت کے لیے تقابضِ بدلین ضروری، لہذا مساوات کے ساتھ بیع حصص اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے عہد میں اس لیے ناجائز ہوئی کہ مشتری کا مبیع پر قبضہ محقق نہ تھا، یعنی تقابضِ بدلین کی شرط مفقود تھی اور آج کے زمانے میں جب " بیع النوط بالنوط " عقد صرف نہیں ہے، کیوں کہ عقد صرف اثمانِ خلقیہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ ثمن اصطلاحی ہیں، لہذا اس عقد کی صحت کے لیے تقابض بدلین ضروری نہ ہوا، بلکہ ایک طرف سے بھی قبضہ کافی ہے اور بیع حصص میں کم از کم بائع کا ثمن پر قبضہ ضرور ہو جاتا ہے، اس لیے اب بیع حصص جائز ہے۔

یہاں یہ امر واضح رہے کہ کمپنیوں کے آئین میں بارہا ترمیم ہوئی ہے، آج کے زمانے میں ۱۹۵۶ء کا ترمیم شدہ قانون جاری ہے جس کے مطابق کمپنی اپنے حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے، جس کے عموم میں وکالتِ قبض بھی داخل ہے لیکن اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے عہد میں یقیناً ۱۹۵۶ء سے پہلے کا قانون نافذ تھا، تو ممکن ہے اُس زمانے میں کمپنی کی حیثیت صرف وکیلِ بیع وشرا کی ہو، وکیل عام کی نہ ہو، اور سوال میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس سے یہ سمجھا جائے کہ اُس زمانے میں بھی کمپنی کی حیثیت وکیل عام کی تھی۔ اس لیے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے عہد کے لیے یہ توجیہ نہیں کی جا سکتی کہ مبیع پر کمپنی کے قبضہ کی وجہ سے تقابضِ بدلین ہو گیا لیکن آج یہ توجیہ نہ صرف ممکن بلکہ عین مناسب ہے کہ کمپنی کا قبضہ مشتری کا قبضہ ہوگا کہ وہ مشتری کی وکیل عام ہے۔ نیز یہ امر مسلّمات سے ہے کہ مفتی کا جواب سوال کے مطابق ہوتا ہے، خود مجدد اعظم فرماتے ہیں: دارالافتا دارالقضا نہیں، یہاں کوئی تحقیق واقعہ نہیں ہوتی۔ صورت سوال پر جواب دیا جاتا ہے"۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۸۲، ج ۷)

"علماے کرام نے ہمیں حکم دیا ہے کہ جس عقد کا سوال میں ذکر ہوا سے صحت پر محمول کر کے جواب دیا جائے"۔ (ایضا ص ۲۸۳، ج ۷) "مفتی اسی پر فتوی دے گا جو اس کے سامنے پیش کیا جائے گا"۔ (ایضا ص ۲۸۳، ج ۷) اور سوال میں کمپنی کے نظام کار کی جو تفصیل مرقوم ہے اس میں کمپنی کے وکیل قبض ہونے کی کوئی صراحت یا اشارہ نہیں ہے، اس لیے اس سوال کا جواب بس یہی تھا کہ یہ عقد ناجائز ہے کیوں کہ تقابض بدلین نہ ہوا۔ لیکن آج جب کمپنی کے آئین سے یہ شہادت فراہم ہو چکی ہے کہ وہ اپنے حصہ داروں کی وکیل قبض بھی ہوتی ہے تو اب تقابضِ بدلین نہ پائے جانے کی قباحت مرتفع ہو گئی۔ مختصر یہ کہ فتاوی رضویہ کے سوال کی رو سے کمپنی وکیل قبض نہ تھی اور مجلس شرعی کے سوال کی رو سے وکیل قبض ہے، بلفظ دیگر کل

صورتِ مسئلہ کچھ اور تھی، اور آج کچھ اور ہے، لہذا حکم میں اختلاف یا تبدیلی لازمی ہے۔

علاوہ ازیں آج یہ حیلہ بھی جاری ہوسکتا ہے کہ عاقدین ثمن والے نوٹ کو متعین کر کے اور متاع بنا کر اسے مبیع قرار دے دیں اور کمپنی کے قبضے میں جو نوٹ ہے اسے ثمن ٹھہرا لیں تو یہ اُدھار بیع ہوگی، جو بلا شبہہ جائز ہے لیکن روپے والے مسئلہ میں یہ حیلہ ناممکن ہوگا، کیوں کہ روپے ثمن خلقی ہیں، نہ انھیں متعین کیا جا سکتا ہے، نہ ان کی ثمنیت باطل ہوگی، نہ وہ کبھی متاع ہوں گے۔ لہذا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے عہد میں اس حیلے سے بھی بیع حصص کو جائز نہیں قرار دیا جا سکتا تھا اور آج اس میں کوئی دشواری نہیں۔

یہی وہ متعدد فروق ہیں جن کے باعث آج کے زمانے میں تو بیع حصص جائز ہے لیکن مجدد اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں ناجائز تھی۔ اور بلا ریب یہ فروق حالاتِ زمانہ کے تغیر کی وجہ سے ہی رونما ہوئے۔ ع

بہ بیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بہ کجا

ہاں! اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے قرض پر نفع کو سود و ناجائز قرار دیا ہے، اس سے ہم بھی سر مو انحراف نہیں کرتے۔

آپ نے کمپنی کے جاری شدہ حصص کو بے قیمت مانا ہے، ہم بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس سے یہ بھی عیاں ہو گیا کہ کمپنی قرض دے کر نفع وصول کرے تو اس سے مساواتی حصص کی شرکت پر کوئی اثر نہ پڑے گا ورنہ اعلیٰ حضرت اسے ضرور ذکر فرماتے۔

اس تشریح و تجزیہ سے یہ امور منقح ہو کر سامنے آئے:

(۱) مجدد اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی کی شرکت جائز ہے، اس سے حاصل شدہ نفع حلال ہے، حتی کہ اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔

(۲) ان حصص کی بیع و شرا اگر یوں ہو کہ نوٹ کی بیع نوٹ کے بدلے میں ہو یا متاع کی بیع نوٹ کے بدلے میں ہو تو یہ بھی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے نزدیک جائز ہے۔

لہذا آج کے حالات میں بیعِ حصص کے عدم جواز پر اعلیٰ حضرت کے فتوی مجوشہ سے استناد بجا نہیں۔

ہمارے اس جائزہ اور حل اشکالات سے یہ بات منقح ہو کر سامنے آ گئی کہ مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں شرکت جائز اور درست ہے اور اب میری نگاہ میں کمپنی کے نظام کار میں کوئی ایسا مفسدہ باقی نہیں رہ جاتا جو اس کے جواز کی راہ میں حائل ہو یا اسے اشکال کا نام دیا جا سکے، بادی النظر میں کچھ شبہات پردۂ ذہن پر ابھر کر آ سکتے ہیں لیکن وہ شبہات ایسے ہی ہوں گے جو تھوڑی سی توجہ سے خود بخود ان شاء اللہ تعالیٰ زائل ہو جائیں گے۔ اس لیے ہم اپنی عنانِ فکر اب شرکتِ عنان کے دوسرے تنقیح طلب مسائل کی طرف موڑتے ہیں۔

اجرائے حصص کے اقسام و احکام: اب تک کی بحث سے صرف یہ بات ابھی صاف ہوئی ہے کہ مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت جائز ہے لیکن یہ حصص کیا اپنے اجرا کے تمام اقسام کے ساتھ جائز ہیں یا یہ جواز صرف بعض اقسام کے ساتھ خاص ہے؟ یہ تشریح طلب ہے۔

آپ سب سے پہلے اجرائے حصص کے اقسام کا ایک تعارف ملاحظہ کیجیے۔ جدید طریقۂ تجارت میں ہے:

حصص کا اجرا (Issue of Shares)

ایک مشترکہ سرمایہ کمپنی کے حصص تین طرح سے جاری کیے جاسکتے ہیں:

(۱) حصص کو عام قیمت پر جاری کرنا (Issue of Shares at par)

(۲) حصص کو گراں قدر پر جاری کرنا (Issue of Shares at a Promium)

(۳) حصص کو چھوٹ پر جاری کرنا (Issue of Shares at a Discount)

حصص کا عام قیمت پر اجرا: جب حصص کو ان کی قیمت پر جاری کیا جاتا ہے تو وہ حصص کا عام قیمت پر اجرا یا مساوات (At Par) کہلاتا ہے۔ مثلاً ایک دس روپیہ کا حصہ، دس روپیہ میں جاری کیا جائے یا سو روپیہ کا حصہ، سو روپیہ میں جاری کیا جائے۔

حصص کا گراں قدر پر اجرا: عام طور پر جن کمپنیوں کی شہرت سرمایہ بازار میں اچھی ہوتی ہے، ان کے حصص اس قیمت سے زیادہ پر جاری کیے جاسکتے ہیں، جب حصص کو مساوات یا عام قیمت سے زیادہ پر جاری کیا جاتا ہے تو اس کو گراں قدر پر اجرا کہتے ہیں، یعنی حصص پر طبع شدہ رقم سے زیادہ جو رقم کمپنی طلب کرے گی وہ گراں قدر کہلائے گی۔ مثلاً اگر ۱۰۰ روپیہ کا حصہ کمپنی ۱۰۵ روپیہ میں جاری کرے تو پانچ روپیہ گراں قدر یا پریمیم ہوگا۔ حصص کو گراں قدر پر جاری کرنے سے متعلق کوئی پابندی نہیں ہے۔ مگر اس کو گراں قدر رقم کے استعمال پر چند پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ رقم ممبران کو بونس حصص جاری کرنے، ابتدائی اخراجات (Preliminary Exponses) کو مٹانے، حصص اور ڈے بینچرس کو جاری کرنے کے اخراجات اور کمیشن کو کھاتوں میں سے ختم کرنے یا ترجیحی حصص اور ڈے بینچرس پر گراں قدر ادائیگی کے لیے استعمال ہوسکتی ہے۔

حصص کا چھوٹ پر اجرا: جب کمپنی کے حصص کی قدر سرمایہ بازار میں گرجاتی ہے تو اس وقت کمپنی کو حصص اصل قیمت پر جاری کرنے میں خاص دشواری ہوجاتی ہے۔ اس لیے زرکاروں (Investors) کو ترغیب دینے کے لیے کمپنی اپنے حصص کو چھپی ہوئی قیمت سے کم میں جاری کرتی ہے، اس کو تخفیف یا کٹوتی یا چھوٹ (Discount) کہتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی کمپنی سو روپیہ کا حصہ ۹۵/ روپیہ میں جاری کرے تو ۵/ روپیہ کا یہ فرق جو چھوٹ کی وجہ سے ہوا "نقصان" (Issue of Shares Discount) کہلاتا ہے۔ (جدید طریقۂ تجارت ص ۱۹۴، ۱۹۵)

اجرائے حصص کے اقسام کے مطالعہ سے ان میں کوئی شرعی قباحت نظر نہیں آتی، کیوں کہ جیسا کہ پہلے ثابت کیا جاچکا ہے۔ کمپنی سے براہ راست حصص کا حصول شرکت ہے تو اگر مثلاً دس روپے کے حصص کو دس روپے میں ہی حاصل کیا جائے تو یہ شرکت دس روپے میں ہوگی اور اگر دس روپے کے حصص کو مثلاً بیس روپے میں حاصل کیا جائے تو یہ بیس روپے میں شرکت ہوگی اور اگر بالفرض دس روپے کے حصص کو آٹھ روپے میں ہی حاصل کیا جائے تو یہ صرف آٹھ روپے میں شرکت ہوگی، یعنی حصص کو مساوی قیمت پر حاصل کیا جائے یا کم و بیش پر، بہر حال وہ شرکت ہی ہوگی اور ہر شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جتنے روپے کے ذریعہ کمپنی میں شرکت کرنا چاہے، اتنے ہی روپے میں شرکت کرے، البتہ وہ روپے اسناد حصص میں چھپی ہوئی مقدار میں ہونے چاہیے۔

ایک محظور: ہاں! اگر کوئی محظور یہاں وارد ہوسکتا ہے تو وہ یہ کہ شرکت تو حصہ دار کی واقعی اتنے ہی روپوں

میں ہوگی جتنے روپے اس نے جمع کیے ہیں لیکن اس کو نفع صرف حصص کی مقررہ مقدار کے تناسب سے ملے گا، یعنی دس روپے والا حصہ کوئی بیس روپے میں حاصل کرے تو اسے نفع میں بیس روپے کے حساب سے نہیں شریک کیا جائے گا بلکہ صرف دس روپے کے ہی حساب سے وہ نفع کا حق دار ہوگا۔

دفع خطر : لیکن اس میں بھی کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ جب کمپنی کے آئین میں یہ شرط متعارف ہے کہ گراں قدر والے حصص میں اضافی روپوں پر نفع نہیں ملے گا تو اس کے جانتے ہوئے گراں قدر حصص کے حصول کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ دار صرف دس روپے ہی نفع میں شرکت کے لیے دے رہا ہے۔ علاوہ ازیں بیس روپے میں سے صرف دس روپے نفع دینے کی شرط ایک منصفانہ مصلحت کے پیش نظر ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حصہ دار کے اضافی دس روپے استحقاق نفع کے لحاظ سے قطعی غیر ملحوظ نہیں ہوتے، بلکہ نفع میں ان کا بھی لحاظ رہتا ہے۔

ہمیں باوثوق ذرائع سے معلوم ہے کہ حصہ داروں کو کمپنی اپنے حصص زائد رقم کے ساتھ جاری کرتی ہے تو انہیں نفع بھی زیادہ دیتی ہے، ایسا نہیں ہے کہ اضافی قیمت کا نفع بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہو۔

لہٰذا مساواتی حصص کا اجرا ان کی مساواتی قیمت پر بھی جائز ہے اور اس سے گراں اور کم قیمت پر بھی۔ هذا ما عندي و العلم بالحق عند ربي وذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم.



مقالہ - ۵

از : مولانا مفتی مطیع الرحمٰن رضوی مضطر، پورنیہ

آج کی ''مشترک سرمایہ کمپنیاں'' مسلمانوں کے درمیان ماضی قریب کی ایسی نو پید کاروباری صورتیں ہیں کہ تیرہویں صدی ہجری کے مشہور ترین عالم وفقیہ علامہ ابن عابدین شامی کی تصنیفات میں بھی اس کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ البتہ چودہویں صدی ہجری میں پوری دنیاے اسلام کے سب سے بڑے فقیہ اور عبقری شخصیت امام احمد رضا کے فتاوی میں دو ایک مقام پر ضمناً اور ایک مقام پر اختصار کے ساتھ کچھ صراحۃً اس کی دو ایک صورتوں کا نشان ملتا ہے۔

اس بات پر عقل و نقل دونوں کا اتفاق ہے کہ کسی بھی نو پید مسئلہ کا شرعی حکم متعین کرنے کے لیے پہلے اس کا تجزیہ و تحلیل کر کے تمام تفصیلات کے ساتھ مسئلہ کی صحیح پوزیشن معلوم کی جائے پھر شرعی اصول وضوابط کی روشنی میں کتب فقہ میں مذکور کسی مسئلہ سے تطابق کر کے اس کا حکم واضح کیا جائے۔

سوال نامہ میں ''جدید طریقۂ تنظیم و طریقۂ تجارت'' اور ''کمپنی میں سرمایہ کاری'' کے حوالوں سے جو تفصیلات نقل کی گئی ہیں اور ان کو سامنے رکھ کر ''مشترک سرمایہ کمپنی'' کا جو خاکہ ''خلاصۂ مطالب'' کے عنوان سے تیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

(۱) کمپنی ایک غیر مُبْصَر و نا قابل مس، مصنوعی شخص ہے جس کا اپنے شرکا سے الگ محض قانونی وجود ہوتا ہے۔

(۲) کمپنی کا علاحدہ قانونی وجود ہونے کی وجہ سے وہ خود اپنے نام معاہدے کرتی اور جائداد و اثاثہ جات خریدتی ہے اور وہی تمام اسباب واملاک کی مالک بھی ہوتی ہے۔

(۳) حصہ داروں کے آنے، جانے، مرنے، پاگل ہونے، اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہیں پڑتا وہ بہر حال موجود رہتی ہے۔

(۴) کمپنی میں سرمایہ کاری بہت سے فوائد کے ساتھ نقصانات سے بھی دوچار کرتی ہے لیکن نقصانات کے خطرات کم پیش آتے ہیں اور ایسے خطرات کسی بھی تجارت کے ساتھ پائے جاسکتے ہیں۔نفعُھا اکبرُ من ضرِّھا.

(۵) سال میں ایک دفعہ تمام شرکا اور کارکنوں کا ایک عام اجلاس ہوتا ہے جس میں کمپنی کے نفع، نقصان وغیرہ کی تمام تفصیلات پیش کی جاتی ہیں۔

(۶) کمپنی کے قیام کے سلسلے میں جو ابتدائی اخراجات ہوتے ہیں مثلاً کورٹ کی فیس، کاغذات جمع کرنے کی فیس، ٹکٹ وغیرہ، یہ اخراجات تمام شرکا کی جمع شدہ رقم سے چند برسوں میں ایک تناسب سے وضع کر لیے جاتے ہیں۔

(۷) ترجیحی حصص والے شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں اور انھیں ایک طے شدہ در سے بہرحال نفع دیا جاتا ہے۔خواہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں۔

(۸) مساواتی حصص کے شرکا اپنے حصص کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصانات دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ انھیں نفع صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔

(۹) کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہے، جسے شرکا کو لازمی طور پر لینا پڑتا ہے، گو بادلِ ناخواستہ ہی سہی۔کمپنی سرمایۂ قرض پر ایک طے شدہ در سے سود بھی ادا کرتی ہے، یعنی حصص کے ساتھ سودی قرض دینا ایک لازمی شرط ہے۔

(۱۰) کمپنی حصص سے الگ تھلگ قرض تمسکات کے ذریعہ بھی قرض وصول کرتی ہے جس پر وہ ایک مقررہ شرح کے مطابق اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے، چاہے کمپنی کو نفع ہو یا نقصان۔

(۱۱) کمپنی سرمایہ حصص اور سرمایہ قرض کے لیے جو سرٹیفکٹ (اسناد) اور تمسکات جاری کرتی ہے وہ بیچے اور خریدے جاسکتے ہیں۔

(۱۲) کمپنی اپنے حصص اور قرض تمسکات بیچنے کے لیے حصص بازار کے دلّالوں کی مدد لیتی ہے اور اُن دلّالوں کو فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن بھی دیتی ہے۔

(۱۳) کمپنی اپنے کم از کم حصص کی فروخت کے لیے حصص فروشندہ ایجنٹ سے ایک معاہدہ کرتی ہے جس کے مطابق ایجنٹ اس بات کی گارنٹی لیتا ہے کہ وہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات خریدے گا، اس گارنٹی کے عوض میں اُس کو بھی کمیشن دیا جاتا ہے۔

(۱۴) کمپنی کے حصہ داروں سے کمپنی کے قرضوں کے لیے اتنے ہی روپے کسی وقت وصول کیے جاسکتے ہیں جتنے اس کے خریدے ہوئے حصوں پر ادا نہیں کیے گئے، اسے شرکا کی محدود ذمہ داری سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۱۵) وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم کمپنی ضبط کر لیتی ہے جو اس کی ملکیت ہو جاتی ہے۔البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو ادائیگی کے لیے مزید ایک موقع دیا جاتا ہے اور جو شریک ادائیگی سے عجز کی صورت میں جمع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے اسے کمپنی کچھ معاوضہ بھی دے سکتی ہے۔

(۱۶) کمپنی کو بہت حد تک انکم ٹیکس سے چھوٹ ملتی ہے جس کا فائدہ شرکا کے حصے میں آتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ خلاصۂ مطالب کے ذیل میں درج ذیل باتوں کو بھی آنا چاہیے:

(۱) منافع یا تو فی حصہ یا کل سرمایہ کی ایک مقررہ فی صدی کی شکل میں دیا جاتا ہے۔ (سوال نامہ)
(۲) کمپنی درخواست کے ساتھ حصص کی تحریر شدہ رقم کا کم از کم پانچ فی صد طلب کرتی ہے جن کی درخواست نامنظور ہوتی ہے، اگر ان کو یہ رقم ایک سو بیس دن کے اندر ادا نہ کرے تو چھ فی صدی سود کے ساتھ واپس کرتی ہے۔ (سوال نامہ)
(۳) کمپنی اپنے ممبران سے حصص کی رقم قسط وار وصول کرتی ہے۔ (سوال نامہ)
(۴) کبھی حصص پر طبع شدہ رقم سے زیادہ رقم بھی طلب کی جاتی ہے جس کو ''گراں قدر اجرا'' کہتے ہیں اور کبھی کم رقم طلب کی جاتی ہے جس کو ''تخفیف'' کہتے ہیں۔ (سوال نامہ)

بہر کیف ''مشترک سرمایہ کمپنی'' اپنے ظاہر کے اعتبار سے کتب فقہ میں مذکور کاروبار کی ایک شکل ''شرکت'' سے مشابہ ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں بھی یہی خیال ظاہر کیا گیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''یہ کوئی عجوبۂ روزگار چیز نہیں ہے بلکہ کاروبار میں شرکت کی ایک جدید ترقی یافتہ شکل ہے۔..........
شرکت کے ساتھ کاروبار کرنے کا طریقہ بہت پرانا ہے، مذہب اسلام نے بھی بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے''۔ الخ (سوال نامہ)

اس لیے آیئے پہلے اسلام میں مشترک جائز کاروبار کا جائزہ لیں۔ (اس کے بعد شرکت کے معنی و اقسام کا بیان ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو **مقالہ** -۴ کی عبارتیں زیر بیان شرکت کے اقسام)

''مشترک سرمایہ کمپنی'' کے تعارف سے واضح ہے کہ یہ شرکت ''شرکتِ مفاوضہ'' نہیں ہے۔ اس لیے اگر یہ ''شرکت'' ہو تو ''شرکتِ عنان'' ہی ہوگی۔

لہٰذا ہمیں ''مشترک سرمایہ کمپنی'' اور ''شرکت عنان'' ہی کے تطابق پر غور کرنا ہوگا۔

''مشترک سرمایہ کمپنی'' میں چوں کہ دو طرح کے شرکا ہوتے ہیں (۱) ترجیحی حصص کے شرکا (۲) مساواتی حصص کے شرکا۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہر ایک کو الگ الگ طور پر شرکتِ عنان کے پیمانے سے ناپیں۔

(۱) کمپنی کے تفصیلی تعارف اور اس کے اجمالی خاکہ سے واضح ہے کہ ترجیحی حصص کے ممبران صرف منافع کے حق دار ہوتے ہیں، نقصان کے ذمہ دار نہیں۔ اس کے برخلاف اسلامی شرکت اصل و نفع دونوں میں اشتراک کا نام ہے، جیسا کہ گذشتہ سطور میں تنویر الابصار و درمختار کے حوالہ سے عرض کر چکا ہوں۔

اس لیے ''مشترک سرمایہ کمپنی'' میں ترجیحی حصص کے ممبران کی شرکت شرکتِ عنان کے طور پر بھی نہیں، بلکہ اگر یہ ممبران کمپنی کے نقصان میں بھی شریک ہوتے تو بھی ان کی شرکت شرعی دائرے میں نہیں ہوتی۔ کیوں کہ کسی شریک کے لیے نقصان میں شرکت کے باوجود نفع کی مقدار متعین کر دینا شرعی شرکت کا منافی ہے۔

تنویر الابصار و درمختار میں ہے: وتفسد باشتراط دراهم مسماةٍ من الربح لأحدهما كما مرّ. (ج ۲، ص ۲۷۶، بر حاشیہ رد المحتار)

فتاوی بزازیہ میں ہے: و تبطل باشتراط عشرة لأحدهما (ج ٦، ص ۲۲٦، بر حاشیہ فتاوی عالمگیری)

فتاوی ہندیہ میں ہے: و تبطل باشتراط ربح عشرة لأحدهما (ج ۲، ص ۳۳۵)

اب ترجیحی حصص کے ممبران کی جمع کردہ رقم یا تو کمپنی کے لیے ہبہ مانی جائے یا عاریت یا پھر قرض۔
یہ بات تو دن کے اجالے کی طرح روشن ہے کہ وہ رقم کمپنی کو ہبہ نہیں ہوتی ہے تو لازمی طور پر عاریت ہوگی یا قرض۔
اگر عاریت مانی جائے تو اسے بعینہ باقی رکھ کر اس سے انتفاع کیا جانا چاہیے تھا جب کہ وہ رقم بعینہ باقی نہیں رہتی ہے اور نہ ہی کمپنی اور ترجیحی حصص کے ممبران کا یہ منشاو مقصود ہوتا ہے کہ رقم بعینہ باقی رکھ کر اس سے انتفاع کیا جائے۔
اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اُن کا منشا یہی ہوتا ہے تو بھی وہ عاریت قرض کی صورت میں تبدیل ہو جاتی ہے، کیوں کہ وہ رقم بعینہ باقی نہیں رہتی ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"شرطها كونُ العين قابلًا للانتفاع به بدون استهلاكه فإن لم يكن فلاتصح إعارته كذا في البدائع. قال الحاكم الشهيد في الكافي: و عارية الدراهم و الدنانير والفلوس قرض". (ج ٤، ص ٣٦٣)

علامہ ابن ہمام نے خاص اس رقم کو جو منافع کی متعین مقدار پر شرکت کے لیے جمع کی جائے قرض بتایا ہے۔ فتح القدیر میں ہے:

"فعساه لا يخرج إلّا قدرُ المسمى فيكون اشتراط جميع الربح لأحدهما على ذلك التقدير و اشتراطُه لأحدهما يخرج العقد عن الشركة إلى قرض او بِضاعة على ما تقدّم". (ج ٥، ص ٤٠٢)

اور قرض پر منافع کی شرط قطعًا سود ہے۔ حدیث پاک میں ہے: "كل قرض جرّ منفعة فهو ربوا".
تو ترجیحی حصص کے ممبران کا منافع کے نام پر کمپنی سے متعینہ رقم لینا، بلاشبہہ سود لینا اور کمپنی کا ان ممبران کو متعینہ رقم ادا کرنا سود دینا ہے۔
اس لیے کسی کمپنی کا ترجیحی حصص کے ممبران مقرر کرنا اور لوگوں کا ترجیحی حصص میں شامل ہونا، قطعًا حرام ہوگا۔
(۲) مساواتی حصص کے ممبران چوں کہ اصل و نفع دونوں میں شریک ہوتے ہیں اور کسی کے لیے منافع کی مقدار متعین نہیں ہوتی ہے، اس لیے اگر ترجیحی حصص کے ممبران نہ ہوتے، صرف مساواتی حصص کے ممبران ہوتے تو کمپنی کے آغاز کار میں اُن کی شرکت "شرکتِ عنان" ہوتی۔
مگر سوال نامہ میں مذکور کمپنی کے مقرر کردہ اصولوں سے واضح ہے کہ:
(الف) شرکت داروں کے حصص کی رقم قسط وار لی جاتی ہے۔ اور ابتدائی قسط اور درخواست کے ساتھ جمع کی ہوئی رقم کے مجموعہ سے کاروبار کا آغاز ہوتا ہے، پھر جوں جوں کاروبار کو وسیع کرنا ہوتا ہے بقیہ قسطیں طلب کی جاتی ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں مندرج ہے۔ اب اگر ترجیحی حصص کے ممبران کمپنی کے حصص میں شریک نہ ہوتے تو ادا شدہ سرمایہ میں ابتداءً مساواتی حصص کے ممبران کی شرکت ہو جاتی اور بقیہ قسطوں میں ابھی شرکت نہ ہوتی، پھر جوں جوں بقیہ قسطیں ادا کی جاتیں جدید شرکتیں ہوتی جاتیں، جن کی قسطیں باقی رہ جاتیں ان کی شرکت نہ ہو پاتی خواہ بعد میں بقیہ قسطیں وہ ادا ہی کر دیتے۔
البحر الرائق میں ہے:

"قال في القنية: عَقَدَا شركة عنان بالدنانير و رأس مال أحدهما غائب لا تصح ولو دفعه بعد الافتراق عن المجلس ليشتري الشريك بالمالين على ذلك العقد تنعقد الشركة بالدفع اهـ. وفي البزازية: لاتصح بمال غائب او دَينٍ لا بد من أن يكون المال حاضرًا مفاوضة كانت أو عنانًا و أراد عند عقد الشراء

لا عند عقد الشركة؛ فإنّه لو لم يُوجَد عند عقدها تجوز ألا ترى أنه لو دفع إلى رجل ألفا. قال: اخرج مثلها أو اشتَر بها وبعْ والحاصل بيننا أنصافًا ولم يكن المال حاضرًا وقت الشركة فبرهن المامور على أنه فعل ذلك و أحضر المال وقت الشراء جاز". اهـ. (ج ٥، ص ١٧٣)

منحۃ الخالق حاشیۂ البحر الرائق میں ہے:

"(قوله تنعقد الشركة بالدفع) ظاهره أنها تنعقد بالدفع بعد فساد ها بالافتراق بلا دفع و ظاهر ما يأتي عن البزازية يفيد جوازها موقوفًا على إحضار المال وقت الشراء، تأمّل. والذي في الفتح موافق لما في البزازية فإنّه قال: ولم يشترط حضور المال وقت العقد وهو صحيح، بل الشرط وجوده وقت الشراء، ثم ذكر مسألة ما لو دفع إلى رجل ألفا و قال اخرج مثلها". (ج ٥، ص ٧٥)

ردالمحتار میں ہے:

"(قوله ولا تصحّ بمال غائب) بل لا بد من كونه حاضرا والمراد حضوره عند عقد الشراء لا عند الشركة فإنه لو لم يوجد عند عقدها يجوز الخ". (ص ٣٧٣، ج٣)

لہٰذا ابعد میں جولوگ اپنی قسطیں ادا نہ کرتے ان کا ابتداءً جمع کردہ راس المال اور اس سے حاصل شدہ منافع کی رقم کمپنی کے پاس امانت ہوتی جس کا واپس کرنا کمپنی کے ذمہ واجب ہوتا۔ کنز الدقائق میں ہے: ويده في المال أمانة.

البحر الرائق میں ہے:

"(قوله يده) أي يد الشريك؛ لأنه قَبض المال بإذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة فصار كالوديعة كذا في الهداية". (ص ١٨٠، ج٣)

مگر ابتدائے شرکت میں اس رقم کے ضبط ہوجانے کی شرط معنًی قمار ہے تو یہ شرط، شرط فاسد ہوتی بلکہ ناجائز وحرام بھی۔

(ب) اسی طرح اس میں قرض پر زیادہ دینے کی بھی شرط ہوتی ہے جو سود ہے تو یہ شرط بھی شرط فاسد ہوتی بلکہ ناجائز و حرام بھی۔

اس لیے قمار وسود کی ان شرطوں پر عقد شرکت کرنا بھی حرام ہوتا اگرچہ شرکت باطل نہ ہوتی۔ قاضی خاں، عالمگیری اور شامی میں ہے:

"الشركة لا تفسد بالشروط الفاسدة". (برحاشية هنديه ص٦١٣،ج٦/ ص٣٠٢،ج٢/ ص٢٧٦، ج٣)

اس کی نظیر مسلمانوں کا ذمی کے ہاتھوں کنیسہ بنانے کی شرط پر زمین اور شراب بنانے کی شرط پر انگور کی فروختگی ہے۔

خانیہ میں ہے:

"ذمي اشترى أرضًا من مسلم على أن يتخذها بيعة جاز البيع و يبطل الشرط و يكره للمسلم أن يبيعه بهذا الشرط و كذلك بيع العصير على أن يتخذه خمرًا". (حاشيه هنديه ج ٢، ص ١٦٢)

اسی طرح غیر مسلموں کے شراب بنانے کے لیے اجرت پر انگور کا رس نکالنا بھی اس کی نظیر ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"يكره أن يواجر نفسه منهم لعصر العنب ليتخذوا منه خمرًا كذا في الحاوي للفتاوى".

(ص ۱۳۵، ج ۳)

خلاصہ یہ کہ "مشترک سرمایہ کمپنی" میں ترجیحی حصص کے ممبران نہ ہوتے، صرف مساواتی حصص کے ممبران ہی ہوتے تو بھی مساواتی حصص کے ممبران کا کمپنی کے آغاز کار میں شریک ہونے کے لیے عقد قمار کرنا پہلا فعل حرام ہوتا۔ سودی قرض دینے کی شرط پر شرکت کرنا دوسرا فعل حرام اور پھر سودی قرض دینا تیسرا فعل حرام اور کمپنی سے ملی ہوئی سود کی رقم بھی حرام، تو یہ حرام در حرام کا مجموعۂ مرکب ہوتا۔

ہاں! اصل شرکت چوں کہ باطل نہیں ہوتی اس لیے اس سے جائز کاروبار کے ذریعہ جو منافع حاصل ہوتا، اسے لینا جائز ہوتا۔

مگر ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں کہ ترجیحی حصص کے ممبران کے لیے نفع کی معین مقدار شرط ہونے کی وجہ سے اصل شرکت ہی باطل ہو جاتی ہے۔ اس لیے مشترک سرمایہ کمپنی میں مسلمانوں کے شامل ہونے کی کوئی راہ نہیں، خواہ ترجیحی حصص کی ممبری قبول کر کے ہو یا مساواتی حصص کی ممبری قبول کر کے۔

رہا یہ سوال کہ کسی کمپنی میں ترجیحی حصص کے ممبران نہ ہوں، صرف مساواتی حصص کے ممبران ہوں اور کوئی ممبر ساری قسطیں پہلے ہی ادا کر دے جس سے قمار کی صورت نہ پیدا ہو۔ نیز کمپنی کو دی ہوئی رقم پر وہ سود بھی نہ لے بلکہ قرض دیتے وقت ہی یہ نیت رکھے، تو اُس کے حق میں "مشترک سرمایہ کمپنی" کی شرکت جائز ہوگی یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرض دے کر سود لینے کی نیت نہ ہو تو بھی قرض میں زیادتی کی شرط لگانا جائز نہیں۔ ہاں! صراحۃً سود لینے کی نفی کر دے تو جائز ہوگا۔ فتاوی خیریہ میں ہے:

"العبرة بما تلفظ لا بما كتب الكاتب اه. ملخصًا". (فتاوی رضویہ ص ۱۹۱، ج ۸)

مگر جب دوسرے حضرات کو مالِ شرکت سے سود ادا کیا جائے گا تو سود لینے کی صورت نہ سہی، سود دینے کی صورت تو بہر حال متحقق ہوگی اور اسلام نے شرعی حاجت کے بغیر سود دینا بھی سود لینے ہی کی طرح حرام قرار دیا ہے، اس لیے حرام کے ارتکاب سے اب بھی مفر نہیں۔

اس مقام پر یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ قرض کمپنی کے عام ممبران نہیں لیتے بلکہ اس کے کارندے لیتے ہیں اور سوال نامے کے ساتھ منسلک فتاوی قاضی خاں و شامی کی بعض عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ شرکتِ عنان میں کوئی شریک قرض لے تو ایک قول کے مطابق یہ قرض دوسرے شرکا کی طرف راجع نہیں ہوگا۔ لہذا لوگوں کو گناہ کے لزوم سے بچانے اور اُن کی سہولت و آسانی کی خاطر اسی قول کو اختیار کیا جائے تو کیا وہ ممبر اس سودی قرضہ لینے کے وبال سے بری الذمہ نہیں ہو جائے گا؟ اور اُن کے حق میں شرکت کی گنجائش نہیں نکل آئے گی؟

اس سلسلے میں عرض ہے کہ شرکتِ عنان میں کسی شریک کے قرض لینے پر دوسرے شرکا کی طرف قرض کے راجع ہونے نہ ہونے کے سلسلے میں فقہائے کرام کی کتابوں میں تین اقوال ملتے ہیں:

(۱) کسی ایک شریک کا قرض لینا تمام شرکا کا قرض لینا قرار پائے گا اور اس قرض کے احکام تمام شرکا سے متعلق ہو جائیں گے۔ فتاوی خانیہ میں ہے:

" لو استقرض أحدُ شريكي العنان مالًا للتجارة لزمهما، لأنّه تمليكُ مالٍ بمالٍ فكان بمنزلة

الصرف.اھ". (بر حاشیۂ ھندیہ ص٦١٦، ج٣)
ردالمحتار میں ہے:

" في الحامدية عن محيط السرخسي في فصل ما لايجوز لأحد شريكي العنان: لو استقرض أحدُهما مالًا لزمهما، لأنّ الاستقراض تجارة و مبادلة معنىً، لأنه يملك مستقرضه، و يلزمُه ردّ مثله فشابه المصارفة أو الاستعارة، وأيُّهما كان نفذ على صاحبه اھ. و مثله في الولوالجية، و كذا في الخانية مِن فصل شركة العنان" اھ. (رد المحتار ص٣٥٣، ج٣، فصل في الشركة الفاسدة)

البحر الرائق میں ہے:

"وفي المحيط لو استقرض أحد هما لزم الأخر في ظاهر الرواية". (ص ١٧٠، ج٥)

(۲) شرکا قرض لینے کی اجازت دے دیں تو قرض تمام شرکا کی طرف سے مانا جائے گا اور احکام سب سے متعلق ہوں گے۔ ردالمحتار میں ہے:

"أحد شريكي العنان لايملك الاستدانة إلا أن يأذن في ذلك. بحر عن المحيط". (ص٣٧٥، ج٣)

(۳) جو شریک قرض لے گا احکام صرف اُسی سے متعلق ہوں گے، دوسرے شرکا سے اُس قرض کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔
علامہ شامی نے تینوں اقوال کو دو ہی قسموں میں محصور فرمایا ہے: (۱) قرض کے احکام دوسرے شرکا سے بھی متعلق ہوں گے۔ (۲) قرض کے احکام دوسرے شرکا سے متعلق نہیں ہوں گے۔ اور ولوالجیہ کے حوالہ سے اس قول کی تصحیح نقل کی ہے جس کے مطابق دوسرے شرکا سے احکام متعلق نہیں ہوں گے اور اسی کی جانب اپنا بھی رجحان بتایا ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

" قال في الولوالجية: و إن أذن كلّ منهما لصاحبه بالاستدانة عليه لزمه خاصّة، فكان للمقرض أن يّأخذه منه وليس له أن يرجع على شريكه وهو الصحيح، لأنّ التوكيل بالاستقراض باطل ، فصار الإذن و عدمُه سواءً. اھ. **قلتُ**: و يظهر من هذا أنّ في المسألة قولين، أحدهما ما مرّ عن المحيط من أنّ لكلّ من شريكي العنان الاستقراض، لأنّه تجارة، أي مبادلة معنىً . والثاني: عدم الجواز ، ولو بصريح الإذن وهو الصحيح، لموافقته لقولهم: إنّ التوكيل بالاستقراض باطل لأنّه توكيل بالتكدّي إلخ". (ص ٣٨٦، ٣٨٧، ج٣)

مگر پہلے قول کو علامہ ابن نجیم نے "البحر الرائق" میں "محیط" کے حوالے سے ظاہر الروایۃ بتایا ہے۔ کما مرّ.
بہر حال اس تیسرے قول ہی پر فتویٰ دیا جائے تو بھی اس بات پر تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ وکیل نے قرض لیتے وقت وکالت کے بجائے رسالت یعنی پیغام رسانی کے الفاظ ادا کیے اور "مجھے قرض دیجیے" کے بجائے "ہم سب کو قرض دیجیے" کہا تو یہ قرض سب کے لیے ہوگا اور اس کے احکام سب سے متعلق ہوں گے۔ ہدایہ میں ہے:

"إن التوكيل بالاستقراض باطل حتى لا يثبت الملك بخلاف الرسالة فيه. (ص ١٨٠، ج٣)

فتاویٰ خانیہ میں ہے: وإن وكّل بالاستقراض فإن أضاف الوكيل الاستقراض إلى الموكّل فقال: إن فلانا يستقرض منك كذا، أو قال أقرض فلانا كذا كان القرض للموكل. (بر حاشيه هنديه ج٣، ص ٣٧٣)
اسی میں ہے: إلّا أن يقول الوكيل للمقرض: إن فلانا يستقرض منك ألف درهم فحينئذ يكون المال

على المؤكل لا على الوكيل. (ص ٦١٤، ج٣)

شامی میں ہے: أي لأنه يكون حينئذ رسولا والمستقرض هو المرسل. (ص ٣٨٧، ج٣)

فتاوی عالمگیری میں ہے: وإن أخرج الأمر الكلام مخرجَ الوكالة بأن قال: "وكّلتك بأن تستقرض لي من فلان عشرة دراهم و تَرْهَنَ هذا الثوب منه فإن أخرج الكلامَ الوكيلُ بعد هذا الكلام بأن قال لفلان: إن فلانا أرسلني إليك يستقرض منك عشرة دراهم و يرهنُ منك هذا الثوب بالعشرة ففعل المقرض فما استقرض من الدراهم يكون للآمر حتى لا يكون للوكيل أن يمنع ذلك منه و يكون (رَهنه) كرهنه جائزا على المؤكل حتى لا يصير ضامنًا للثوب بالدفع إليه ويكون افتكاك الرهن للآمر. (ص ٦٠٨، ج٣)

اور ظاہر یہی ہے کہ کمپنی کے کارندے خود قرض گیرندہ نہیں ہوتے ہیں، بلکہ سفیر و واسطہ بن کر کمپنی کے لیے قرض لیتے ہیں، اس لیے کمپنی کو یہ قرض وکالت کے طور پر نہیں، بلکہ رسالت کے طور پر حاصل ہوتا ہے اور اس صورت میں قرض کے تمام احکام شرکا ہی سے متعلق ہوں گے۔

کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کے معنی ان اسباب کو خرید کر ''مشترک سرمایہ کمپنی'' میں شریک ہونا ہے۔ اس لیے اگر ابتداءً مساواتی حصص کے طور شرکت جائز ہوتی تو اب بھی اس کے جواز کا حکم ہوتا۔ البحر الرائق میں تبیین الحقائق کے حوالے سے ہے:

" ولو باعه بالدراهم ثم عقدا الشركة في العرض الذي باعه جاز أيضًا". (ص ١٧٣، ج٥)

ردالمحتار میں ہے: قوله الذي باعه أي نصفه بالدراهم. (ص ٢٧٢، ج٣)

مگر جب ابتداءً ہی مساواتی حصص میں شرکت ناجائز ہے تو کمپنی کے اسباب تجارت کی مالک ہو جانے کے بعد اس کے اسباب کو خرید کر بھی اس میں شرکت کرنی ناجائز ہوگی۔

الجواب [۴] قرض تمسکات حاصل کر کے حصص بدلنے کی حقیقت سوال نامے میں منقول ''جدید طریقۂ تجارت'' کی عبارتوں سے پورے طور پر منکشف نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ ویسے جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا ناجائز ہے تو قابل تبدیل قرض تمسکات کو مساواتی حصص میں تبدیل کر دینے سے بھی ناجائز ہی رہے گا۔

الجواب [۵] کمپنی کے معہود طریقہ پر ایجنٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدد وجوہ کی بنا پر ناجائز ہوتا، جن میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ ہو رہا ہے اس کا وقت معلوم نہیں۔ فتاوی خانیہ میں ہے:

" رجل أمر سمساراً ليشتري له الكرابيس أو دلّالا ليبيع له هذه الأثواب بدرهم لا تجوز لهذه الإجارة؛ لأنّ البيع لا يتم بالدلال و إنما يتم به و بالمشتري ولا يدري متى يجيئ المشتري". (ج٢، ص ٣٣٦)

اور یہاں تو جس کام کے لیے اجارہ ہوا ہے، وہ کام ہی جائز نہیں، جیسا کہ میں گذشتہ سطور میں تفصیل سے عرض کر آیا ہوں۔

الجواب [۶] جب یہ واضح ہو گیا کہ ''مشترک سرمایہ کمپنی'' کا کاروبار جائز نہیں تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی

ہو یا اس کا رجسٹریشن یا اس کی ایسی ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے، سبھی ممنوع ہوں گے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ.

الجواب [۷] میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ کمپنی میں حصص کے نام پر جو رقم جمع کی جاتی ہے، وہ قرض ہوتی ہے اور قرض پر نفع لینا سود ہے، اس لیے منافع پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی۔ ہاں! جمع کی ہوئی اصل رقم شرکا جب چاہیں وصول کر سکتے ہیں۔ قرض دین قوی ہے، اب اگر یہ دین خود یا دوسرے مال سے مل کر مقدار نصاب ہو تو اس پر زکوۃ سال بہ سال واجب ہوتی رہے گی، مگر ابھی واجب الادا نہیں، واجب الادا اس وقت ہوگی جب مقدار نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے۔ مگر جو پانچواں حصہ وصول ہوگا، اسی کی زکوۃ واجب الادا ہوگی۔ درمختار میں ہے:

" فتجب زكاتها إذا تمّ نصابًا و حال الحول، لكن لا فورًا بل عند قبض أربعين درهمًا من الدين القوي كقرض .... فلمّا قبض أربعين درهمًا يلزمه درهم".

ردالمحتار میں ہے: والمراد إذا بلغ نصابا بنفسه أو بما عنده مما يتمّ به النصاب. قوله فكلّما قبض أربعين درهما يلزمه درهم هو معنى قول الفتح والبحر و يتراخى الأداء إلى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم. (ص ۳۵، ج۲)

فتاوی عالمگیری میں ہے: وقوي و هو مايجب بدلا عن سلع التجارة إذا قبض أربعين زكى لما مضى كذا في الزاهدي. (ص ۱۷۵، ج۱)

فتح القدیر کے حوالے سے البحر الرائق میں ہے:

" ففي القوي تجب الزكاة إذا حال الحول و يتراخى القضاء إلى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم الخ". (ج ۲، ص ۲۰۷) هذا ما عندي والحق عند ربي.



مقالہ - ٦

از: مولانا رحمت حسین کلیمی، مہتمم تنظیم المسلمین، بائسی، پورنیہ، بہار

الجواب [۱] مشترکہ سرمایہ کمپنی جن اصولوں پر مبنی ہے وہ کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں۔ تقابض بدلین نہ ہونے کی وجہ سے عقد صرف میں اور نفع کی مقدار مقرر ہونے کی وجہ سے عقد شرکت میں اور حصول انتفاع زائد علی الاصل کی وجہ سے قرض شرعی میں داخل نہیں، بلکہ وہ خالص سود ہے، جس کی مذمت قرآن اور احادیث کریمہ میں بکثرت وارد ہے۔ سودی لین دین کی وجہ سے کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساواتی حصص میں شرکت ناجائز اور حرام ہے، بلاضرورت شرعی شیر بازاری جو عموماً سودی لین دین پر مشتمل ہے، اگر گناہوں سے بچانے کے لیے اس میں حیلۂ شرعی کا دروازہ کھولا جائے تو پھر کیا وجہ ہے کہ لاٹری، سٹہ وغیرہ جو نرا قمار ہے اور لوگ شیر بازاری سے زیادہ اس کی وجہ سے گناہ گار ہو رہے ہیں تو ان کو گناہوں سے بچانے کے لیے حیلہ نہ کیا جائے؟ اس طرح کے حیلوں سے اسلامی احکام مسخ ہو کر رہ جائیں گے۔

الجواب [۲] ظاہر ہے کہ جب موانع موجود ہیں تو چاہے آغاز کار میں ہو یا کمپنی کے اسباب تجارت کے مالک ہونے کے بعد، دونوں ہی صورتوں میں حصص کی خریداری ناجائز ہے۔

الجواب [۳] قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے بعد میں انھیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ اٹھانے کی کوئی جائز صورت نہیں، کیوں کہ مشترکہ کمپنی میں مساواتی حصص کے ساتھ ترجیحی حصص بھی ہوتے ہیں اور ترجیحی حصص والوں کو نفع کی جو طے شدہ رقم دی جاتی ہے مساواتی حصص اور ترجیحی حصص دونوں کا مشترکہ منفعت ہے جو پہلے ترجیحی حصص والوں کو ملتی ہے، منفعت باقی رہی تو مساواتی حصص والوں کو دی جائے گی، ورنہ نہیں۔ یہ ظلم و ناانصافی ہے اور عقد شرکت کے منافی بھی۔

الجواب [۴] غیر سودی قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے کے بعد اس سے بھی انتفاع جائز نہیں، کیوں کہ حصص میں تبدیل ہونے کی صورت میں یا تو ترجیحی حصص ہوں گے، جس میں نفع کی مقدار مقرر ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگا یا مساواتی حصص میں۔ مساواتی حصص اور ترجیحی حصص چوں کہ ایک ہی مشترکہ کمپنی میں ہوتے ہیں، تو ترجیحی حصص کی بنا پر مساواتی حصص بھی ناجائز ہوں گے۔

الجواب [۵،۶] حصص اور تمسکات کی شرعاً کوئی قیمت نہیں، اس لیے اس کی گارنٹی اور اس کے بیچنے کا معاہدہ کرنا ہی شرعاً جائز نہیں تو اس پر اجرت یا کمیشن کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

الجواب [۷] ایسی کمپنی جو ناجائز اور حرام اور خالص سودی لین دین کرتی ہو، اس کے قیام کی منصوبہ سازی اور اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن کا لین دین جائز نہیں، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور کھلانے والے، لکھنے والے اور اس کے گواہوں پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا: یہ سب اصل گناہ میں برابر ہیں۔ یعنی ربا کے مدد و معاون۔

الجواب [۸] کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم اصلی اگر نصاب کو پہنچ رہی ہے تو اس پر سال بسال زکوٰۃ واجب ہوگی، اگر ہر سال زکوٰۃ ادا نہیں کیا تو زکوٰۃ کی رقم اصل رقم سے منہا کر کے اس پر دین رہے گی اور آئندہ سال باقی ماندہ رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ (فتاویٰ رضویہ، ص ۴۱۶، ج ۴) وهو تعالى أعلم و علمه أحكم.



مقالہ - ۷　از: مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، مفتی دار العلوم رضویہ، کیتھون، ضلع کوٹہ، راجستھان

الجواب [۱] مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز میں شرکت ناجائز ہے کہ خلاف شرع امر کا ارتکاب لازم آتا ہے۔

الجواب [۲] البتہ کمپنی مالک ہو جائے اور کوئی مانع شرعی حائل نہ ہو تو خریداری جائز ہے۔

الجواب [۳] اگر وہ حربی ہے تو جس طرح بینک کا منافع سود نہیں، اس کا منافع بھی سود نہیں ہے، جائز ہے۔

الجواب [۴] اگر شرعی قباحت نہیں رہی تو حصص سے انتفاع مباح ہے۔

الجواب [۵] ضرورۃً جائز ہے۔

الجواب [۶] اگر جواب نمبر چار کی شکل ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

الجواب [۷] اگر شرعاً ایسی کمپنی کا قیام ناجائز ہے تو اس کی ملازمت بھی ناجائز ہوگی اور انھیں کی اجرت اور کمیشن کے لین دین سے بھی بچنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.



مقالہ - ۸

از: مفتی زین العابدین شمسی، صدر المدرسین جامعہ امداد العلوم، مٹھنا، سدھارتھ نگر (بستی)

سرمایہ کمپنی کے اصول اسلامی اصول کے خلاف ہیں اور جواز کے لیے شرعی حیلہ تلاش کرنے کے جو اسباب ہیں وہ متحقق نہیں ہیں، اس میں مسلمانوں کا ایک متمول طبقہ ملوث ہے، اسی لیے ابتلاے عام نہیں اور چوں کہ اس میں سرمایہ بڑھانا مقصود ہے اس لیے ضرورت کے تحت بھی داخل نہیں اور اس میں جتنے جزئیات بیان کیے گئے ہیں، ان میں سودی قرض اور حصص کی بکری اور منتقلی، کہ اس کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں، اس لیے اس میں شرکت جائز نہیں، عقود فاسدہ بغیر غدر کی جو اجازت دی گئی، وہ اس صورت سے مقید ہے کہ ہر طرح اپنا ہی نفع ہو اور یہ ایسی کمپنیوں میں کسی طرح متوقع نہیں، اس لیے اس کی اجازت نہیں۔

حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں اس کا جتنا حصہ ہے یا منفعت جائزہ غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے، اس پر زکوۃ لازم آئے گی، اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ سال بسال زکوۃ واجب ہوگی۔فقط واللہ تعالی أعلم و علمه تعالی أتم وأعظم.



مقالہ - ۹

از: مولانا شمس الہدی رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شیر بازاری: امام اہل سنت احمد رضا خاں قدس سرہ کے دور میں شیر بازاری کا جو طور طریقہ تھا اس کے بارے میں جب آپ سے سوال ہوا تو حسب ذیل حکم شریعت سے لوگوں کو آگاہ فرمایا:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے یا کم زائد کو بیچا گیا تو ربا اور حرام قطعی ہے اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو صَرف ہے جس میں تقابض بدلین نہ ہوا یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے، وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام در حرام، محض حرام ہے۔ حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے، یا منفعتِ جائزہ غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکوۃ لازم آئے گی"۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۱۲، ج ۷، باب الربوا)

فی زماننا یہاں جو کمپنیوں کے حصص کا لین دین ہوتا ہے ظاہر ہے کہ وہ بیع صَرف نہیں، کیوں کہ وہ روپوں سے نہیں، بلکہ کاغذی نوٹوں سے ہوتا ہے اور بیع صَرف، صرف نقدین (سونا، چاندی) ہی میں جاری ہے۔ اسی طرح اعلی حضرت رحمہ اللہ کے زمانے میں اس لین دین کے جو اصول تھے اس کے مطابق جواب ارشاد ہوا، بہت ممکن ہے کہ بروقت اس میں کچھ ایسی تبدیلیاں ہوگئی ہوں، جس میں جواز کے پہلو جھلکتے ہوں۔

بہر حال جن طریق کار کا ذکر شیر کمپنیوں سے متعلق سوال نامے میں ہوا اس کی رو سے کمپنیوں میں جن شرائط و قواعد کے تحت شرکت ہوتی ہے وہ شریعت اسلامی کی نگاہ میں قطعاً باطل ہے۔ کیوں کہ ان شریک کار کو چند فی صدی نفع متعین ہوتا ہے خواہ کمپنی خسارہ میں ہو یا نفع میں۔ تنویر الابصار میں ہے: الشركة عبارة عن عقد بين المتشاركين في الأصل والربح.

ہاں! اگر اسلامی اصولوں پر یہ سب قائم ہوں تو ان کی شرکت میں کوئی مضائقہ نہیں اور اس باب میں سب سے بہتر

طریقِ شرکت مضاربت کی ہے۔

مجھے ”أحکام عقود التامین نامی کتاب میں کمپنیوں کے حصص کی بیع کے مباح ہونے کی تصریح ملی، مگر میں اپنی تدریسی کثیر مصروفیات کے باعث اس پر اطمینان بخش طور پر غور وخوض نہ کرسکا، اسے میں حضرات علماے کرام کی خدمات میں پیش کرتا ہوں شاید کوئی راہ نکل آئے۔ ترجمہ حاضر کر رہا ہوں:

”کمپنیوں کے حصص (شیر) کی بیع مباح ہے، اس لیے کہ یہ تخارج کی ایک صورت ہے، اس کی صحت پر صحابہ کا اجماع ہے اور ایک مشہور قضیہ میں اس کے مطابق عمل کیا جا چکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتقال ہوا، انھوں نے چار بیویاں چھوڑیں، ان میں سے ایک خاتون کا نام تُماضِر اصبغی تھا، مرض وفات میں حضرت عبد الرحمٰن بن عوف نے انھیں طلاق دے دیا تھا، خلیفہ راشد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا، صحابہ نے اجماع کے ذریعہ یہ فیصلہ کیا کہ مطلقہ بیوی دیگر بیویوں کی طرح ترکہ کی مستحق ہوگی۔ یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ ترکہ میں سابقہ بیوی کا حصہ ہے۔ تماضر نے کچھ رقم کے عوض اپنے ترکہ سے سبکدوش ہونے کی پیش کش کی (حضرت عبد الرحمٰن نے بڑی مقدار میں دولت چھوڑی تھی ان میں اراضی، نقد رقوم، جانور اوران کے علاوہ سونے کی ایسی ڈلی تھی جس کا ٹکڑا کرنے کے لیے متعدد آدمیوں کے ہاتھوں میں چھالے پڑ گئے تھے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ہزار اونٹ، سو گھوڑے اور تین ہزار بکریاں چھوڑی تھیں) ورثہ نے اسی ہزار دینار کے بدلے اس پیش کش کو قبول کرنے کا فیصلہ کیا۔ خاتون مذکورہ نے اس کو منظور کرلیا، اس طرح یہ لین دین عمل میں آیا اور صحابۂ کرام میں سے کسی نے انکار نہ کیا۔ اس لیے اس زمانہ میں یہ ان کے اجماع کی علامت تھی۔ (تاریخ ابن کثیر)

غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ صورت بعینہٖ کمپنی کے شیر کی فروخت کے عین مطابق ہے، خواہ ہم اس کا نام کچھ بھی دے دیں۔ موفق کہتے ہیں: معلوم کے عوض مجہول کی صلح جائز ہے، بشرطیکہ مجبوری کی وجہ سے واقفیت حاصل نہ ہو سکے۔ جیسا کہ قصہ مذکورہ میں تُماضِر کو اپنے شوہر کے ترکہ کی مکمل تفصیل قطعاً معلوم نہیں تھی“۔ (احکام عقود التامین)

ازالہ شبہہ: امام احمد رحمہ اللہ سے جو یہ منقول ہے کہ عورت اپنا سرمایہ لینے کے بجائے جو مصالحت کرتی ہے وہ مکروہ اور ناروا ہے۔ (جیسا کہ شریح نے کہا کہ جو عورت اپنا سرمایہ لینے کے بجائے صلح پر آمادہ ہوتی ہے اور اس کو یہ نہیں بتایا جاتا کہ اس کے شوہر کا ترکہ کیا ہے تو یہ لین دین ربا ہوگا) یہ اس پر محمول ہے کہ اس سے مقصود عورت کو دھوکہ دینا اور اس کے حق سے اسے محروم کرنا ہو، بالخصوص جب کہ ترکہ کی مالیت اسے بتائی نہ گئی ہو۔ (احکام عقود التامین)

الجواب [۱] جائز نہیں، ہاں! میرے پیش کردہ واقعہ سے جواز کی راہ وحیلہ کچھ سمجھ میں آتا ہے۔

الجواب [۲] میرے خیال میں جواز کی صورت واضح نہیں ہے۔

الجواب [۳] نہیں۔

الجواب [۴،۵] دونوں صورتیں درست معلوم نہیں ہوتیں۔

الجواب [۶] چوں کہ شریعت کی رو سے اس اسکیم میں مفاسد ظاہر ہیں، اس لیے جب تک مفاسدِ شرعیہ کو ختم نہ کر دیا جائے، یہ انتظام چلانا کسی طرح درست نہیں۔

الجواب [۷] زکوٰۃ کا وجوب تو ہوگا، مگر وجوبِ ادا وصول یابی کے بعد ہوگا۔ واللہ تعالی أعلم۔

❁❁❁❁❁❁❁

مقالہ -۱۰

از: مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ، یوپی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مشترکہ سرمایہ کمپنی کے بارے میں سوال نامے میں جو تفصیلات بہم پہونچائی گئیں ہیں ان کے پیش نظر کمپنی اور اس کے حصص کی حیثیت بہت واضح ہو جاتی ہے، کمپنی کی حیثیت تو اس کے نام سے ہی عیاں ہے کہ مشترکہ کمپنی کا مطلب ایک ایسا ادارہ ہے جو مختلف شرکا نے مل کر قائم کیا ہو۔ سوال نامے کی تشریح کے مطابق کمپنی کے حصص دو قسم کے ہوتے ہیں:
(۱) ترجیحی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص کے حصہ دار اپنے جمع کیے ہوئے مال پر صرف نفع کے حق دار ہوتے ہیں، اس لیے ان کا معاملہ شرکت سے بالکل جدا ہے۔ یہ کمپنی کے شریک نہیں۔

مساواتی حصص کے حصہ دار نفع اور نقصان دونوں میں اپنے حصہ مال کے تناسب سے شریک ہوتے ہیں اس لیے کمپنی سے انکا معاملہ ضرور شرکت ہے اور یہ شرکت عقد کی ایک خاص قسم شرکت عنان کے زمرے میں آتی ہے جو شرعاً جائز ہے، اس لیے کمپنی کی یہ شرکت بھی جائز ہوئی، البتہ اس جواز کے لیے شرط ہے کہ کمپنی اپنے حصے داروں سے سودی قرض بھی لیتی ہے جو ناجائز ہے، اس لیے اس شرکت کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ حصے دار قرض تو دے، مگر ساتھ ہی ساتھ واضح الفاظ میں یہ صراحت بھی کر دے کہ میں اپنے قرض پر کوئی سود نہیں لوں گا، پھر وہ اپنی بات پر قائم بھی رہے، اس کے علاوہ جو مفاسد کمپنی کے اس شرکت میں پائے جاتے ہیں ان کی ذمہ داری کمپنی کے سر جاتی ہے اور حصے داران سے بری الذمہ ہوتے ہیں۔ اس لیے کمپنی کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے اور ترجیحی حصص کے ذریعہ شرکت ناجائز و فاسد، یہی خلاصہ تحقیق ہے۔

اس سلسلے میں سوال نامے میں جو جزئیات نقل کیے گئے ہیں، ان سے ہماری اس رائے کی بخوبی تائید ہوتی ہے۔
واللہ تعالی أعلم.



مقالہ -۱۱

از: مفتی آل مصطفٰی مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی

باسمہ تعالی و حمدہ

الجواب [۱] مشترکہ سرمایہ کمپنی (جس میں مسلم و غیر مسلم دونوں کی شراکت ہو) کے آغاز میں اس کے ''ترجیحی حصص'' کی طرح ''مساواتی حصص'' میں بھی شرکت جائز نہیں، کیوں کہ مروجہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار اور اس کے اصول و شرائط، اسلامی نظریۂ شرکت سے قطعی میل نہیں کھاتے۔ فقہاے کرام نے شرکت کی جو تحدید و تقسیم فرمائی ہے اُس کے مطابق مشترکہ کمپنیوں میں سرمایہ کاری بظاہر ''شرکتِ عقد'' اور اس کی مخصوص شکل ''شرکت عنان'' ہے۔

شرکت عنان: دو شخص کسی خاص قسم کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، لیکن ان میں سے کوئی کسی کا

ضامن نہ ہو۔ البتہ دونوں شریک باہم ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ اگر خاص نوع کی تجارت میں شریک ہوں تو خاص شرکت عنان ہوگی اور اگر تمام انواع واقسام کی تجارت میں شرکت ہو تو شرکت عنان عمومی کہلائے گی۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

" شركة العنان عامة بأن يشتركا بأنواع التجارات كلها. و خاصة وهو أن يشتركا في شيء واحد كالثياب و الدقيق ولكل منهما أن يبيع النقد و النسيئة، وإن اشترى إن كان في يده مال الشركة فهو على الشركة. فإن لم يكن فاشترى بدراهم و دنانير فالشراء له خاصة دون شريكه، لأنه لو صار على الشركة يصير مستدينًا على شريكه و انه لايملك ذلك". (ص ۲۲۸، ۲۲۹، ج ٦)

اُسی میں ہے: وأما شركة العقود على نوعين شركة في المال و شركة في العمل أما شركة المال عنان ومفاوضة، ..... (فصل في شركة العنان) و صورة هذه الشركة أن يشترك اثنان في نوع خاص من التجارات نحو البر و الطعام، أو يشتركان في عموم التجارة، و موجب هذه الشركة ثبوت الوكالة لكل واحد منهما من صاحبه فيما يبيع و يشتري والتوقيت ليس بشرط لصحة هذه الشركة والمضاربة، وإنّ وقتا لذلك وقتًا بأن قال ما اشتريت اليوم فهو بيننا صحّ التوقيت فما اشتراه اليوم يكون بينهما وما اشتراه بعد اليوم يكون للمشترى خاصة. (ص ٦١٢، ٦١٣، ج ٣)

مگر کمپنی کے شرائط واصول کے پیش نظر در حقیقت یہ "شرکت ہی نہیں" شرکت کی فاسد صورت ہے۔ وجہ یہ کہ شرکت عقد کی صحت کے متعدد شرائط ہیں جن میں سے یہ بھی ہے: "اگر کوئی شریک مرجائے یا پاگل ہو جائے تو شرکت باطل ہو جاتی ہے"۔ تنویر الابصار ودر مختار میں ہے: وتبطل شركة العقد بموت أحدهما و بجنونه مطبقًا. (ص ۳۸۵، ج ۳)

جب کہ مشترکہ سرمایہ کمپنی کا اصول یہ ہے کہ شریک (حصہ دار) کے مرنے، پاگل ہونے یا اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے مشترکہ کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ وہ بہر حال موجود رہتی ہے۔ سوال نامہ میں ہے:

"کمپنی کے ممبر یا حصہ دار کے آنے، جانے یا مرجانے یا پاگل ہو جانے، دیوالیہ ہو جانے یا اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کر دینے سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا"۔

"کمپنی کے کسی حصہ دار کی موت واقع ہونے پر اس کے ورثا اس کے حصے اپنے نام منتقل کروا کر ممبر بن سکتے ہیں"۔

مندرجہ بالا صورت اسلامی نقطۂ نظر سے شراکت داری کے قطعی خلاف ہے۔ فسادِ شرکت کے علاوہ اس شراکت داری میں چند اور غیر شرعی امور پائے جاتے ہیں جن کی بنا پر مساواتی حصص میں شرکت سے متعدد حرام کا ارتکاب کرنا ہوگا۔

اولا: کمپنی کے "مساواتی حصص مین شرکت کے لیے سودی قرض" دینا لازمی شرط ہے۔ اس قرض پر کمپنی قرض خواہوں کو مقررہ شرح کے مطابق سود دیتی ہے۔ چنانچہ سوال نامہ میں ہے:

"کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہے، جسے شرکا کو لازمی طور پر لینا پڑتا ہے، گو بادل ناخواستہ ہی سہی، کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ در سے سود بھی ادا کرتی ہے۔ یعنی حصص کے ساتھ قرض دینا ایک لازمی شرط ہے"۔

اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ عام طور پر کمپنی غیر مسلم حربیوں کی خاص نہیں ہوتی بلکہ غیر مسلموں کی طرح مسلمان

بھی اس میں شریک رہتے ہیں۔ اور اگر کمپنی غیر مسلم حربیوں کی خاص ہو جب بھی اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز نہیں، کیوں کہ ہم ذکر کر آئے کہ یہ شرکت ''شرعی نقطۂ نگاہ'' سے فاسد و باطل ہے، اور غیر مسلم حربیوں سے عقود فاسدہ کے ذریعہ مال لینا اُس وقت جائز ہے جب کہ نفع ہر طرح مسلمان کو ملے اور ظاہر ہے کہ مساواتی حصص میں نفع ونقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اگر کمپنی نفع میں ہے تو حصہ داران کو بھی نفع ملے گا اور اگر نقصان میں ہے تو حصہ دار کو نقصان برداشت کرنا ہوگا۔

سوال نامہ میں ہے:

''کمپنی میں شریک افراد سرمایہ لگاتے ہیں جس سے کوئی کاروبار چلایا جاتا ہے۔ اس کاروبار کا نفع یا نقصان ممبران میں بانٹ دیا جاتا ہے''۔

نیز سوال نامہ میں ہے: ''حصہ داران کو منافع ہونے کی صورت میں ہی منافع دیا جاتا ہے''۔

ثانیًا: یہ قمار بھی ہے۔ وجہ یہ کہ کمپنی اپنے حصہ داروں کی رقم قسط وار لیتی ہے۔ قسطوں کی ادائگی کے لیے وقت مقرر ہوتا ہے۔ اگر کمپنی کے حصہ داران مقررہ وقت پر یا مدت موسعہ تک قسط کی ادائگی نہیں کرتے تو جمع شدہ رقم ضبط ہو جاتی ہے۔

سوال نامہ میں ہے:

''**حصص کی ضبطگی:** جب مقررہ وقت پر کمپنی کے حصہ داران قسطوں کی رقم ادا نہیں کرتے تو کمپنی کے منتظمین کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان حصہ داروں کے ذریعہ ادا کی ہوئی رقم کو ضبط کرلیں، ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملک میں آجاتے ہیں''۔

ثالثًا: سوال میں تصریح ہے کہ کمپنی کے کاروبار میں خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔ لہذا ایسے کاروبار میں شریک ہونا، اُسے بڑھاوا دینا، اپنی رقم لگا کر اس کی تعمیر وترقی میں حصہ لینا، اعانت علی الاثم کی وجہ سے حرام ہوگا۔

ہاں! اگر مشترکہ کمپنی خالص غیر مسلم حربیوں کی ہو تو اس کے ''ترجیحی حصص'' میں وہ لوگ شریک ہو سکتے ہیں جو ان قسطوں کو مقررہ وقت پر ادا کر سکتے ہوں کہ اس صورت میں بھی گو یہ عقد فاسد اور شرکت باطل ہے، لیکن چوں کہ ''ترجیحی حصص'' میں کمپنی بہر صورت نفع دیتی ہے، خواہ وہ نفع میں ہو یا نقصان میں اور غیر مسلم حربیوں کا مال ان کی رضا سے بلا غدر و بدعہدی لینا جائز و درست۔ چاہے عقود فاسدہ ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو۔ ہدایہ میں ہے: فبأي طريق أخذه المسلم أخذ مالًا مباحًا إذا لم يكن فيه غدر". (ص۸۶، ج۳) البتہ ایسی کمپنیوں کے ''مساواتی حصص'' میں شرکت روا نہ ہوگی، کہ اس میں مسلم کو نفع ملنا محض محتمل ہے۔

امام احمد رضا کا فتوی: امام احمد رضا علیہ الرحمہ کے فتوی سے ممانعت ہی کا حکم واضح ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

''ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے یا کم زائد کو بیچا گیا تو ربا اور حرام قطعی ہے۔ اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو صرف ہے، جس میں تقابض بدلین نہ ہوا۔ یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے، وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام در حرام، محض حرام ہے''۔ (فتاوی رضویہ ج ۷، ص ۱۱۲)

لیکن میرے ناقص خیال میں، یہ حکم خاص چاندی کے روپوں کے بارے میں ہے جس پر دو اہم قرینے ہیں۔

(۱) روپیہ کا لفظ جس کا اطلاق چاندی کے سکہ پر ہوتا ہے (۲) حصص کی بیع وشرا میں کمی زیادتی کو ربا و سود اور حرام قطعی بتایا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ کاغذی نوٹ کی بیع، نوٹ سے کرنے میں کمی، بیشی جائز ہے، ربا و سود نہیں۔ جیسا کہ کفل الفقیه الفاهم میں مفصل مذکور ہے۔

لیکن یہ بات تشنہ رہ جاتی ہے کہ فی زمانا جب ثمن اصطلاحی (نوٹ) کا رواج ہے۔ تمام کاروبار اسی سے کیے جاتے ہیں۔ کارخانوں، کمپنیوں کو دیا جانے والا قرضہ بھی کاغذی نوٹ کا ہوتا ہے۔ تو کیا کاغذی نوٹ کے ذریعہ حصص میں شرکت کا بھی وہی حکم ہوگا؟ یا کچھ اور؟۔

میرے خیال میں اس حکم کی تفصیل وہی ہوگی جو ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کیا ہے۔ یعنی کمپنی غیر مسلم حربیوں کی ہو تو اس کے ترجیحی حصص میں شرکت بلاشبہہ جائز ہوگی اور مساواتی حصص میں شرکت اس وقت جائز ہوگی جب کہ کمپنی کو دیے ہوئے قرضے پر بنام سود ملنے والے نفع کی شرح اتنی ہو کہ اگر مساواتی حصص میں کچھ نقصان بھی ہو تو کم از کم نقصان کی تلافی کمپنی کے قرض تمسکات سے ہو جائے۔ ورنہ شرکت جائز نہ ہوگی اور وہ کمپنی جس میں مسلم وغیر مسلم دونوں کی شراکت داری ہو، نہ تو اس کے ترجیحی حصص میں شرکت درست ہے کہ یہ درحقیقت شرکت نہیں بلکہ قرض ہے جس پر نفع مشروط لیا جاتا ہے اور یہ مسلمان سے ناجائز وحرام ہے۔ ردالمحتار میں ہے: كل قرض جر منفعة فهو ربوا. اور نہ ہی اس کے مساواتی حصص میں، کہ اس میں کمپنی کو سودی قرض دینا لازمی شرط ہے اور کمپنی قرض پر نفع معین دے گی، جو مسلمان سے قطعاً حرام۔

حصص کی بیع : اگر کوئی شخص غیر مسلم کمپنیوں سے حصص خریدے تو ان حصص کو کسی مسلمان سے فروخت نہیں کر سکتا، کیوں کہ کمپنیوں کے حصص مال نہیں، سند قرض ہیں، تو ان کا بیچنا غیر مدیون کے ہاتھ دین کی بیع ہوگی جو ناجائز ہے۔

امام احمد رضا پرامیسری نوٹوں کے بارے میں فرماتے ہیں:

"پرامیسری نوٹ، نوٹوں کی طرح خود مال نہیں بلکہ سند قرض ہیں، لہٰذا ان پر گورنمنٹ سود دیتی ہے اور عام نوٹ خزانے سے خریدے جائیں تو ایک پیسہ سود نہ دے گی کہ وہ بیع تھی معاوضہ تمام ہو گیا اور یہاں قرض ہے سود جاری رہا .... نہ ان نوٹوں کا بیچنا جائز کہ وہ حقیقتاً غیر مدیون کے ہاتھ دین کی بیع ہے اور وہ جائز نہیں، تو ان کو بیچ کر جو روپیہ لے گا، اس کے لیے خبیث ہوگا اور اس پر فرض ہوگا کہ جس سے لیا تھا، اُسے واپس دے اور اس بیع فاسد کو فسخ کرے"۔ (فتاوی رضویہ ج ۴، ص ۴۱۶)

خلاصۂ کلام : ایسی مشترکہ سرمایہ کمپنیاں جن میں مسلم وغیر مسلم دونوں کی شراکت داری ہو ایسی کمپنیوں کے نہ تو ترجیحی حصص میں شرکت جائز ہونی چاہیے اور نہ ہی مساواتی حصص میں۔ اور نہ ہی خریدے ہوئے حصص کی فروخت جائز ہے۔ اور اگر غیر مسلم ہی شریک ہوں، تو اُس کے ترجیحی حصص میں شرکت بلاشبہہ جائز ہونی چاہیے اور مساواتی حصص میں شرکت مشروط طور پر جائز ہونی چاہیے۔ والله تعالى أعلم. هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً۔



مناقشہ

مناقشہ کے دوران سب سے اہم اشکال بعض اجلۂ علما کی طرف سے یہ پیش ہوا کہ سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے شیر بازار میں سرمایہ کاری کو مطلقاً ناجائز و گناہ قرار دیا ہے، پھر انھوں نے فتاوی رضویہ سے درج ذیل سوال و جواب پڑھ کر سنایا:

ماقولکم رحمکم اللّٰہ ربا کی حرمت نصوصِ صریحہ سے ثابت ہے مگر قرآن مجید میں ربا کی کوئی تفسیر نہیں کی گئی، ایامِ جاہلیت میں جو ربا عام طور پر شائع تھا وہ یہ تھا کہ لوگ ایک دوسرے سے میعاد معینہ پر قرض لیتے تھے اور میعاد گزر جانے پر مدیون راس المال پر اضافہ گوارا کرتا یا پہلے ہی سے دونوں میں معاہدہ ہو جاتا تھا، اسی راس المال پر اس افزائش کو اضافہ کر کے پھر اس پر سود لگایا جاتا تھا جیسا کہ اس زمانے میں مہاجنی کا طریقہ ہے اس صورت کے حرام ہونے میں کوئی شبہ نہیں مگر اب اس زمانے میں معاملات کی نئی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں جیسے بنک یا لائف انشورنس کمپنی یا ریلوے اور ملوں کے حصے وغیرہ جو تجارتی کاروبار کرتے ہیں ان میں جو شخص روپیہ جمع کرتا ہے وہ درحقیقت قرض نہیں دیتا اور جو نفع اس کو ملتا ہے وہ درحقیقت سود نہیں ہوتا بلکہ وہ اس تجارت میں یک گونہ شرکت ہے اور جو سود مقرر ہوتا ہے اگرچہ وہ بلفظ سود ہو مگر درحقیقت سود نہیں ہے بلکہ وہ اس کاروبار کا نفع ہے جو منقح ہوتا ہے اور قرآن مجید میں کہیں منقح نفع کی حرمت وارد نہیں اور نہ اس کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے، اس واسطے کہ جو شخص تجارتی حساب سمجھنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو اس کو بغیر اس کے چارہ نہیں ہے کہ وہ فیصدی تین یا پانچ روپیہ پہلے سے منقح کر کے لیا کرے خصوصاً اس زمانے میں جبکہ کروڑوں روپیہ کے شرکت سے تجارتی کاروبار کھولے جاتے ہیں اور شرکاء کی جانب سے ڈائرکٹروں کی جماعت کاروبار چلانے اور حساب و کتاب رکھنے اور منافع مشخص کرنے اور ریزرو فنڈ (محفوظ) کے قائم رکھنے کے لئے مقرر کئے جاتے ہیں جو درحقیقت ان شرکاء کی طرف سے وکیل ہوتے ہیں تو جو منافع بعد پس انداز کرنے ریزرو فنڈ کے ان وکیلوں نے تجویز کیا ہو وہ سود نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے کاروبار میں روپیہ داخل کرنے کو قرض کہا جاتا ہے، علاوہ اس کے ربا کی حرمت کی جو علت آیہ کریمہ لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ میں بیان فرمائی گئی ہے وہ اس پر کسی طرح صادق نہیں آتی۔ ضرورت ہے کہ علمائے کرام اس پر غور فرما کر جواب تحریر فرمائیں تاکہ اس زمانہ میں مسلمان جس کشمکش میں مبتلا ہیں اس سے نجات پائیں۔

الجواب: یہاں چار ہی صورتیں متصور ہیں، کام میں لگانے کے لئے یہ روپیہ دینے والا بغرض شرکت دیتا ہے یا بطور ہبہ یا عاریہ یا قرض۔ صورتِ ہبہ تو یہاں بداہۃً نہیں اور شرکت کا بطلان اظہر من الشمس، شرکت ایک عقد ہے جس کا مقتضی دونوں شریکوں کا اصل و نفع دونوں میں اشتراک ہے ایک شریک کے لئے معین تعداد زر مقرر کرنا قاطعِ شرکت ہے کہ ممکن کہ اسی قدر نفع ہو تو کل نفع کا یہی مالک ہو گیا، دوسرے شریک کو کچھ نہ ملا تو ربح میں شرکت کب ہوئی۔

جوہرہ نیرہ و تنویر الابصار میں ہے: الشّركة عبارة من عقد بين المتشاركين في الأصل والربح.

درمختار میں ہے: شرطُها أي شركة العقد عدم مايقطعها كشرط دراهم مسمّاة من الربح لأحدهما لأنه قد لايربح غير المُسَمّىٰ و حكمها الشركة فى الربح.

اگرایک سرمایہ سے تجارت ہوئی پھراس میں سوحصہ داراورشریک ہوئے اور ہرایک کیلئے دس دس روپے نفع کے لینے ٹھہرے اوراس سال ایک ہی ہزار کا نفع ہوا تو یہ ہزار تنہا یہی سوحصہ دار لیں گے یہ شرکت نہیں، لوٹ ہے، شرکت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جیسے نفع میں سب شریک ہوتے ہیں نقصان ہو تو وہ بھی سب پر ہرایک کے مال کی قدر پڑے۔ ردالمختار میں ہے:

ثم يقول فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رؤس أموالهما وما كان من وضيعة أو تبعة فكذلك، ولا خلاف أن اشتراط الوضيعة بخلاف قدراس المال باطل واشتراط الربح متفا وتا صحيح فيما سيذكر.

یہاں اگرنقصان ہوا جب بھی ان حصہ داروں کواس سے غرض نہ ہوگی وہ اپنے ہزارروپے لے چھوڑیں گے یہ شرکت ہوئی یا غصب، اصل مقتضا شرکت عدل ومساوات ہے۔ قال اللّٰه تعالىٰ: فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ.

فرض کیجئے کہ اصل سرمایہ ان سوحصوں سے دوچند تھا اوراس سال پندرہ سوروپے کے نفع ہوئے تو یہ نصف والے ایک ہزار لیں گے اور دوچند والوں کوصرف پانسو ملیں گے، آدھے کو دونا اور دونے کو آدھا، یہ عدل ہوا یا صریح ظلم۔ بالجملہ اس عقد مخترعہ کو شرکت شرعیہ سے کوئی علاقہ نہیں۔

اب نہ رہے مگر عاریت یا قرض، عاریت ہے جب بھی قرض ہے کہ روپیہ صرف کرنے کو دیا، اور عاریت میں شے بعینہ قائم رہتی ہے۔ درمختار میں ہے: عارية الثمنين قرض ضرورة استهلاك عينها.

بہرحال یہاں نہیں مگر صورت قرض، اوراس پرنفع مقرر کیا گیا، یہی سود ہے اور یہی جاہلیت میں تھا، حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: كل قرض جر منفعة فهو ربو.

قرآن کریم اس نفع منقح کی تحریم سے ساکت نہیں خودسائل نے علت تحریم ربا تلاوت کی لاتظلمون ولاتظلمون.

اور یہاں "تَظْلِمُوْنَ وتُظْلَمُوْنَ" دونوں ہیں، ان مذکورصورتوں میں کہ ہزار ہی نفع کے ہوئے اورسب ان سوحصہ داروں نے لئے یا نفع کے پندرہ سو ہوئے اورنصف والوں نے دونے لیے، یہ ظالم ہیں اوروہ مظلوم، اوراگر پانچ ہزار نفع کے ہوئے تو ان نصف والوں کو پانچواں حصہ ملا اوران دوچند ہی والوں کو چہار چند، یہ مظلوم ہوئے اوروہ ظالم، اوراگر یہ حصے سرمایہ سے تھے توظلم اشد ہے، اب ایک صورت اگر یہ خیال کی جائے کہ اصل سرمایہ ان حصوں سے جدا نہ ہو، انھیں حصوں سے تجارت شروع ہوئی، مثلاً سواشخاص نے سوسوروپے ملا کر دس ہزار سے تجارت کی اور ہرشریک کے لئے دس دس روپے نفع منقح قرار پایا، یہ صورت ظاہر کردے گی کہ وہ قرارداد ظلم وجبریت تھا یا محض جہل وحماقت۔ فرض کیجیے، ایک سال پانچ ہی سونفع کے ہوئے تو یہ سو پر دس دس کرکے کیسے بٹیں، کیا پانسو کہیں سے غصب کرکے ملائے جائیں گے یا پچاس ہی کو دے کر پچاس کو رے چھوڑ دئے جائیں گے اوروہ کون سے پچاس ہوں گے جن کو دیں گے وروہ کون سے پچاس ہوں گے جن کو محروم رکھیں گے۔ فرض کیجئے دو ہزار نفع کے ہوئے تو دس دس بانٹ کر ہزار بچیں گے یہ کسی راہ چلتے کو دئے جائیں گے یا اسی تجارت میں لگادئے جائیں گے، اگر اسی میں لگائیں گے توسب کی طرف سے یا بعض کی طرف سے۔ ثانی میں وہ بعض کون ہوں گے اوران کو کیوں زیادہ ملا اوراول پر سب کو بیس بیس ملے اور ٹھہرے تھے دس دس خلاف قرارداد عقد کیونکر ہوا۔ لاجرم عقل ہو تو یہی ماننا پڑے گا کہ جس سال ہزار نفع کے ہوں گے سب دس دس پائیں اور پانسو تو سب پانچ پانچ اور دو ہزار توسب بیس بیس، اور کچھ نہ ہو تو کوئی کچھ نہیں، اورنقصان ہو توسب پر حصہ رسد۔

یہی عدل ہے اور یہی مقتضائے شرکت، اور یہی شرکت شرعیہ، اور وہ نفع مقطع رجماً بالغیب ٹھہرالینا محض جہل وحماقت تھا، بالجملہ شرع مطہر سے آنکھ بند کرنا شرہی لاتا ہے، خیر ہمہ تن خیر وہی ہے جو شرع مصطفیٰ ہے صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

(فتاوی رضویہ ص ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷ ج ۷- سنی دارالاشاعت)

محمد نظام الدین رضوی: اس فتوے میں ترجیحی حصص (پریفیرینس شیر) کا حکم بیان کیا گیا ہے جو یقیناً حرام وگناہ ہے، سوال اور جواب کے الفاظ اسی پر دلالت کرتے ہیں، کوئی اس کے جواز کا قائل نہیں اور جواز کے جو دلائل پیش کیے گئے ہیں، ان کا تعلق مُساواتی حصص (ایکویٹی شیر) سے ہے، اس کا کوئی ذکر فتاوی رضویہ کے اس سوال و جواب میں نہیں ہے۔

تنقیح طلب امور

علمائے کرام کے مباحثے دو محور پر گردش کرتے رہے، ایک یہ کہ کمپنی ہے کیا؟ اور دوسرا یہ کہ کمپنی میں سرمایہ کاری شرکت ہے یا کچھ اور؟ اور شرکت ہے تو شرکت ملک ہے یا شرکتِ عقد؟ شرکت عقد ہے تو شرکتِ عنان ہے یا شرکتِ مُفاوَضَہ؟

کمپنی کی تعریف کے تعلق سے دو رائیں سامنے آئیں اور کمپنی میں سرمایہ کاری کے شرکت ہونے، نہ ہونے کے تعلق سے علمائے کرام دس خانوں میں تقسیم ہو گئے۔

اس لیے یہ آرا قلمبند کر کے ایک بار پھر علمائے کرام کو تنقیح کی زحمت دی گئی۔ وہ آرا یا تنقیح طلب امور یہ ہیں:

(۱) **کمپنی کی تعریف:** اس میں کئی رائیں سامنے آئیں۔

● کمپنی شرکا کی اجتماعی تنظیم بقید قانون خصوصیات کا نام ہے، یعنی قانون کی وجہ سے شرکا نہ ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے، نہ کمپنی کے املاک میں بیع کے حصہ کے سوا تصرف کر سکیں گے اور نہ کمپنی پر عائد شدہ مقدمات و حصہ شرکت کے علاوہ قرضہ جات شرکا کے طرف متوجہ ہوں گے۔

● کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور نا قابل مس ہے، جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ قانونی وجود کی وجہ سے یہ وہ تمام تر خصوصیات رکھتی ہے جو کمپنی کے نظام کار میں درج ہے مثلاً یہ کہ اس کا اپنے حصہ داران سے جداگانہ، مستقلاً وجود ہے۔

(۲) مشترکہ سرمایہ کمپنی کا کاروبار شرکت شرعی کی کس قسم میں داخل ہے؟ اس کے بارے میں حسب ذیل رائیں ہیں:

(الف) شرکت عنان ہے اور اس میں کفیل ہونے کی شرط، شرط فاسد ہے، والشركة لا تفسد بشرط فاسد.

(ب) شرکت عنان نہیں ہے کیوں کہ جزئی طور پر اس میں کفالت در حصہ شرکت مشروط ہے۔

(ج) شرکت عنان نہیں ہے اس لیے کہ شرکت عنان میں ہر شریک ایک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے لیکن کمپنی شیر ہولڈر کو ایک دوسرے کا وکیل بننے کا حق نہیں۔

(د) شرکت عنان ہے کیوں کہ ہدایت کاروں کو ہر شریک اپنا وکیل بنا دیتا ہے اگر چہ خود تصرف سے قانوناً مجور ہے۔ اور یہ حجر ابتدا ہی سے اپنی رضا سے لاگو کیا گیا ہے۔ اس لیے شرکت شرعی سے کوئی مانع نہیں۔

(ہ) کمپنی کی شرکت، شرکت ملک ہے کیوں کہ اس میں کوئی عقد ہی نہیں ہوا ہے۔

(و) شرکت ملک نہیں، کیوں کہ عقد تحریری طور سے شیر خریداری فارم پر ہو جاتا ہے۔
(ز) شرکت مفاوضہ ہے، کیوں کہ شرکا اپنے حصہ میں کفالت کا حق کمپنی کو دیتے ہیں۔
(ح) شرکت مفاوضہ نہیں اس لیے کہ شرکت مفاوضہ میں ہر شریک کا حصہ مساوی ہونا لازم ہے۔
(ط) ایک احتمال یہ ہے کہ کمپنی کی شرکت قرض ہے۔
(ی) شرکت عنان نہیں، کیوں کہ کمپنی میں نفع کی مقدار ترجیحی حصص والوں کے لیے متعین ہوتی ہے اور شرکت عنان میں نفع کی مقدار کسی فریق کے لیے متعین کر دینے سے شرکت باطل ہو جاتی ہے۔ (مجلس مذاکرہ)



تنقیحی مقالہ - ۱ از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

باسمہ تعالی

(۱) کمپنی (Company) کا لغوی مفہوم:

کمپنی لغوی مفہوم کے لحاظ سے ایک مشترک لفظ ہے جس کے درج ذیل بہت سے معانی ہیں:
(۱) ساتھ، معیت، رفاقت، صحبت (۲) شرکت (۳) مہمان، بہت سے مہمان (۴) لوگوں کا اجتماع (۵) اداکاروں کی جماعت (۶) جہاز کا عملہ (۷) فوج کا چھوٹا دستہ (۸) شرکت (۹) باڈی آف پرسنس (BODY OF PERSONS) اشخاص کی تنظیم (۱۰) بزنس کنسرن (BUSINESS CONCERN) تجارتی ادارہ۔
(۱۱) بزنس فرم (BUSINESS FIRM) کاروباری ادارہ۔

حوالہ:
(۱) کالینس جیم انگلش ڈکشنری- COLLINS GEM ENGLISH DICTIONARY
ص۱۰۲ (انگریز مؤلفین کی مرتب کردہ)
(۲) ایڈوانسڈ ٹوئنٹیتھ سینچری ڈکشنری ص۱۳۳، کالم
ADVANCED TWENTIETH CENTURY DICTIONARY
(انگریزی لغت کی معروف و مستند کتاب)

اکثر معانی میں قدر مشترک کے طور پر ایک مفہوم ہر جگہ موجود ہے، وہ ہے ''افراد کی تنظیم'' اور دوسرا معنی ہے: کاروباری و تجارتی ادارہ- میری نگاہ میں سرمایہ کمپنی سے مراد صرف تجارتی ادارہ ہے۔

کمپنی کی تعریف: ماہرین معاشیات نے کمپنی کی تعریف دو طرح سے کی ہے:
(۱) سرمایہ کمپنی ایسے افراد کی جماعت ہے جو کسی کاروبار یا تجارت کے لیے عام طور پر محدود ذمہ داری کے ساتھ قائم کی جاتی ہے۔
(۲) کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور نا قابل مَس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے، قانونی وجود کی

وجہ سے یہ صرف وہ خصوصیات رکھتی ہے جو اس کی تشکیل کے منشور میں درج ہیں۔

پہلی تعریف کے لحاظ سے کمپنی ''اَفراد کی تنظیم'' کا نام ہے۔ اور دوسری تعریف کے پیش نظر یہ افراد سے بالکل جدا ایک ''قانونی وجود'' یا ''قانونی شخص'' کا نام ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ کمپنی کی دونوں ہی حیثیتیں ہیں۔ قانون کے ذریعہ اس کا رجسٹریشن ہونے سے پہلے یہ ''افراد کی تنظیم'' ہے اور رجسٹریشن ہو جانے کے بعد یہ ایک ''مستقل قانونی شخص'' ہے۔

یہ نقطۂ نظر معاشیین کا ہے۔ اور راقم الحروف کا موقف یہ ہے کہ کمپنی ایک خاص قسم کا کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے۔

اس تعریف کے لحاظ سے کمپنی کا وجود خارجی، واقعی ہے اور معاشیین کی تعریف کے مطابق اس کا وجود محض ذہنی و قانونی ہے۔ شریعت میں ایسے قانونی شخص کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا جس کا وجود محض ذہنی، غیر واقعی ہو۔

کمپنی کو ''مصنوعی شخص'' مان کر اس کی جو خصوصیات بیان کی جاتی ہیں وہ تمام خصوصیات ایک مستقل ادارہ مثلاً مدارس وغیرہ کی بھی ہیں، شرعاً کوئی چیز مصنوعی یا ذہنی شخص نہیں مانی جاتی، اس لیے یہ بے مایہ اسے ''کاروباری ادارہ'' مانتا ہے جو کمپنی کے معنی لغوی کے عین مطابق ہے۔

(۲) کمپنی میں سرمایہ کاری شرکت کی کون سی قسم ہے؟

شرکت کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکتِ ملک (۲) شرکتِ عقد۔

شرکت ملک میں مالکوں کے درمیان شرکت کا عقد نہیں ہوتا بلکہ ان کا مال کسی سبب شرعی ارث، ہبہ، وصیت وغیرہ کے ذریعہ باہم مخلوط ہو جاتا ہے اور **شرکت عقد** میں اَموال کا یہ خلط عقد کے ذریعہ ہوتا ہے۔ عقد لفظ کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، تحریر کے ذریعہ بھی اور معنیً بھی۔ یہاں عقد تحریری موجود ہے، کیوں کہ شیر لینے والا کمپنی کے ایک چھپے فارم پر شریک بننے کے لیے درخواست دیتا ہے اور کمپنی کا متعلقہ عملہ اس کی مکمل جانچ کر کے اس کی تحریری منظوری بھیجتا ہے۔ درخواست تحریری ایجاب ہے اور اس کی منظوری تحریری قبول، ہدایہ میں ہے: الکتاب کالخطاب. اس لیے کمپنی کی شرکت شرکتِ عقد ہے۔

شرکتِ عقد کی بھی دو قسمیں ہیں: مُفاوَضہ اور عنان۔

شرکت مفاوضہ کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ یہ معاہدہ ایسے دو شخصوں کے درمیان طے پائے جو ایک مذہب کے ہوں، مثلاً صرف مسلم یا صرف غیر مسلم، دونوں کا مال برابر ہو، تصرف کی ولایت دونوں کی یکساں ہو، کم و بیش نہ ہو۔ لہذا مسلم و غیر مسلم میں آزاد و غلام میں اور نابالغ و بالغ اور عاقل و مجنون میں یہ شرکت نہیں ہو سکتی۔

کھلی ہوئی بات ہے کہ شرکتِ حصص میں شرکا کے درمیان یہ مساوات نہیں پائی جاتی اس لیے یہ مفاوضہ نہیں ہے۔

اور شرکتِ عنان مسلم و غیر مسلم، بالغ اور نابالغ، (جو عاقل و ماذون ہو) مرد و عورت اور آزاد و غلام ماذون کے درمیان صحیح ہے اور کمپنی میں یہ سب کچھ ہوتا ہے اس لیے شرکتِ حصص شرکتِ عنان ہے۔

اس میں کفالت کی شرط نہیں ہوتی، کیوں کہ کمپنی کے خاتمہ کے وقت اثاثہ جات وغیرہ بیچ کر جو قرض ادا کیا جاتا ہے وہ

شرکا کے مال سے نہیں ہوتا۔ ہدایت کار بورڈ اپنی رپورٹ میں یہ صراحت کرتا ہے کہ قرض تمسکات کے اتنے روپے تجارت میں لگائے گئے ہیں جس کی ادائگی کی ذمہ داری شرعاً انھیں پر عائد ہوتی ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ تجارت کرنے والا شریک اگر یہ بتائے کہ تجارت میں اتنا مال قرض کا ہے تو اسے صادق گردانا جائے گا۔

علاوہ ازیں کفالت شرکت عنان کے منافی نہیں، منافی تو وہ شرط ہوتی ہے جو شرکت کو ختم کر دے اور کفالت کی شرط تو اسے اور مضبوط بناتی ہے۔

اس میں عام شرکا مجبور نہیں ہوتے، کیوں کہ مال میں اپنا حق تصرف اپنی رضا سے ہدایت کار بورڈ کو سونپ دیتے ہیں اور رضا کے ساتھ جبر کا تحقق نہیں ہوتا اور بندہ اپنے حق کے اسقاط کی ولایت بھی رکھتا ہے۔

نیز ہر شریک کا وکیل ہونا اس وقت ضروری ہے جب تمام شرکا تجارت میں حصہ لیں اور یہاں تجارت میں حصہ صرف بعض شرکا (ہدایت کار) لیتے ہیں۔

ترجیحی حصص کو بھی عام بول چال میں شرکت سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن یہ شرعی نقطۂ نظر سے قرض کا معاملہ ہے جو سود کی شرط سے آلودہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔

نتیجہ: (۱) کمپنی ایک تجارتی ادارہ ہے جو مقررہ دستور کے تحت کام کرتا ہے۔

(۲) شرکت، شرکت عنان ہے۔ مفاوضہ نہیں (۳) ترجیحی حصص کے ذریعہ کاروبار شرکت نہیں بلکہ خالص قرض بشرط سود کا معاملہ ہے جو ناجائز ہے۔

کمپنی کے کاروبار اور ان کے احکام

(۱) کمپنی ایک خاص قسم کا کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے۔

اس سلسلے میں ایک نقطۂ نظر یہ ہے کہ کمپنی شرکا کی اجتماعی تنظیم بقید قانونی خصوصیات کا نام ہے۔

(۲) کمپنی (ادارہ یا افراد) کے پاس جمع شدہ حصص کے اصل مالک حصہ دار ہوتے ہیں اور کمپنی حصہ داروں کی طرف سے ان کی وکیل عام ہوتی ہے یعنی خرید و فروخت، قبضہ، قانونی چارہ جوئی اور صلح وغیرہ دیگر امور کی بااختیار وکیل ہوتی ہے۔

(۳) کمپنی (ادارہ) عقل و شعور سے خالی ایک ایسی شئ ہے جو اپنے طور پر کوئی کاروبار کرنے کی اہل نہیں، اس لیے اس کی طرف سے وکالت کے تمام فرائض انجام دینے کے لیے نہایت عالی دماغ اور تجربہ کار افراد پر مشتمل "ہدایت کار بورڈ" مقرر ہوتا ہے جو کمپنی کا نائب و قائم مقام اور حصہ داروں کا وکیل دوم ہوتا ہے۔

مگر قول دوم کے پیش نظر ہدایت کار بورڈ ہی اصل وکیل ہوتا ہے، ادارہ کچھ نہیں۔

(۴) کمپنی کا جاری شدہ حصہ ایک فرضی سرمایہ ہوتا ہے جس کی کوئی قیمت یا مالیت نہیں ہوتی اور شیر داروں کے حصص ابتداءً ثمن یعنی نوٹ ہوتے ہیں اور بعد میں جب ان کے عوض مال تجارت خرید لیا جاتا ہے تو وہی متاع و سامان ہو جاتے ہیں۔

(۵) حصص کی دو قسمیں ہیں: ترجیحی حصص اور مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص اپنی حقیقت کے لحاظ سے سرمایہ قرض ہوتے ہیں اوران پر کمپنی سے ملنے والا نفع سود ہوتا ہے، اس لیے ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز وگناہ ہے۔فتاوی رضویہ جلد سابع ص ١١٦ پر بھی یہی حکم بیان فرمایا گیا۔

(٦) مساواتی حصص اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے سرمایۂ شرکت ہیں اوران کے ذریعہ کمپنی میں زرکاری شرکت کی ایک خاص قسم شرکت عنان ہے، جوشرعاً جائز ہے اس لیے کمپنی میں یہ زرکاری بھی جائز ہے۔البتہ اس کے لیے درج ذیل شرائط کی پابندی لازمی ہے۔

(**الف**) شرکت کرنے والا شیر کی تمام رقم یک مشت ادا کردے، قسط وار نہ رکھے بلکہ بہتر یہ ہے کہ شیر صرف ان کمپنیوں کا لے جوتمام رقم ایک ساتھ وصول کرتی ہیں۔

(**ب**) شیر ایسے کاروبار کے لیے نہ لے جوناجائز ہو، جیسے شراب کی صنعت اور خنزیر یا اس کے گوشت کی خرید وفروخت۔

(**ج**) شیر ہولڈر وقت شرکت یہ صراحت کردے، بلکہ شیر سرٹیفکٹ پر لکھ بھی دے کہ وہ کمپنی کے سودی کاروبار پر راضی نہیں۔

(٧) ان حصص کے حصول کے چار ذرائع ہیں۔ان میں سے ایک ذریعہ ''سودی قرض کے حصص میں تبدیل'' کا ہے۔اس ذریعہ سے حصص کا حصول ناجائز ہے اور بقیہ ذرائع سے جائز ہے۔

(٨) حصہ داروں سے ان کے مساواتی حصص کی خرید وفروخت جائز ہے کہ یہ فی الواقع نوٹ کے بدلے میں نوٹ یا متاع کی بیع ہے جس میں دام نقد ادا کیا جاتا ہے اور مبیع پر مشتری کے وکیل عام کمپنی (ادارہ/افراد) کا قبضہ پہلے ہی سے ہوتا ہے اس لیے اس میں کوئی شرعی محظور نہیں پایا جاتا۔

(٩) اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کی خدمت عالیہ میں جوسوال پیش ہوا تھا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کے عہد میں چاندی کے انگریزی روپے کارواج تھا اور کمپنی کا حصہ بھی یہی روپیہ ہوتا تھا۔

توکمپنی کے طریق کار کے مطابق اس زمانے میں ان حصص کی بیع وشرا اس لیے ناجائز قرار پائی کہ یہ بیع یا تو روپے کے بدلے میں ''روپے'' کی ہوگی یا متاع کی ہوگی۔

پہلی صورت میں بیع ''عقد صرف'' ہے جس کے عوضین پر مجلس میں دونوں عاقدوں کا قبضہ ضروری ہوتا ہے، جب کہ کمپنی کے آئین کے مطابق صرف دام پر قبضہ ہوتا ہے۔

اور دوسری صورت میں بیع ''عقد مطلق'' ہوگی جس میں دام تو اُدھار رہ سکتا ہے مگر مبیع کی نقد ادائگی ضروری ہوتی ہے۔ اور کمپنی کا طریق کار اس دور میں غالبًا اس کے بالکل برعکس تھا۔

اس لیے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس خرید وفروخت کوناجائز قرار دیا۔مگر آج کے دور میں حالات کی تبدیلی نے ان دونوں نقائص کو یکسر ختم کردیا کہ اب کمپنی اپنے حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے جس کے باعث اسے مبیع پر قبضہ کا حق بجا طور پر مل گیا، اور روپوں کی جگہ اب کاغذ کے نوٹ نے لے لی جس کی بیع اپنے ہم جنس کے بدلے نقد واُدھار بھی جائز ہے اور کم وبیش بھی، جیسا کہ خود فتاوی رضویہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

(١٠) حصص تین طرح سے جاری کیے جاتے ہیں۔شیر سرٹیفکٹ، بلفظ دیگر ''سند حصہ'' پر چھپی ہوئی قیمت کے مساوی

دام پر یا اس سے کم یا زیادہ پر اور تینوں ہی صورتیں جائز ہیں۔

(۱۱) ''قرض تمسکات'' کمپنی کے پرانے قرض خواہوں سے حاصل کیے جائیں یا براہِ راست کمپنی (ادارہ/ افراد) سے۔ بہر حال یہ کاروبار ناجائز ہے کہ یہ تمام تر قرضے سودی ہوتے ہیں جس کے لیے اسلام میں کوئی نرم گوشہ نہیں پایا جاتا۔

(۱۲) صِفر سود کی دَر پر قابل تبدیل قرض تمسکات میں سود واقعی درجہ صِفر پر ہی ہوتا ہے یعنی یہ قرض غیر سودی ہوتا ہے لہٰذا اس کے ذریعہ کمپنی میں سرمایہ کاری کی اجازت ہے۔

(۱۳) ''حصص وتمسکات کی فروخت کی ضمانت'' یہ بھی کمپنی میں ایک طرح کی سرمایہ کاری ہے جو تین طرح سے ہوتی ہے۔

(الف) مساواتی حصص کے ذریعہ (ب) ترجیحی حصص کے ذریعہ (ج) قرض تمسکات کے ذریعہ۔

قرض تمسکات اور ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز و گناہ ہے، چاہے ایجنٹ خود یہ تمسکات اور حصص لے یا دوسروں کو اسے لینے کی ترغیب دے۔ کیوں کہ قرض سود کی شرط سے مشروط ہوتا ہے اور ترجیحی حصص بھی واقع میں سودی قرضے ہوتے ہیں۔ رہ گئے مساواتی حصص تو اس میں تفصیل ہے۔

● اگر ایجنٹ وہ حصص خود ہی لے کر کمیشن کی رقم نقد وصول کر لے تو اس کی حیثیت اجرت کی ہوگی، مگر یہ اجرت ناجائز ہوگی کہ حصص لے کر کمپنی کے ساتھ مشارکت ایجنٹ کا اپنا نجی کام ہے اور اپنے کام پر اجرت لینے کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں۔

● اور اگر اس کی صورت یہ ہو کہ حصص لینے پر کمپنی ایجنٹ کے لیے حصص پر چھپی قیمت کمیشن کی مقدار کم کر دے تو اس کے حق میں یہ حصص کا چھوٹ پر اجرا ہوا، جو جائز ہے۔

● ہاں! اگر ایجنٹ حصص خود نہ لے بلکہ دوسرے کو دے کر اسے کمپنی کا شریک و شیر دار بنائے تو اس صورت میں کمیشن کی حیثیت ''اجرت'' کی ہوگی اور اپنی محنت صرف کر کے شیر دار بنانے پر اجرت لینا جائز ہے۔

(۱۴) دلالی: یعنی حصص اور قرض تمسکات کے فروخت کی اجرت۔

اجرت، جائز کام پر جائز، اور ناجائز کام پر ناجائز ہوتی ہے، لہٰذا جن حصص اور تمسکات کی خرید و فروخت ناجائز ہے ان کی اجرت بھی ناجائز ہے۔ اور جن حصص اور تمسکات کی خرید و فروخت جائز ہے ان کی اجرت بھی جائز ہے۔

(۱۵) سرمایہ کمپنی کا ایک لازمی کاروبار یہ ہے کہ وہ کچھ خاص قسم کے بینکوں مثلاً آئی، بی، آئی I.B.I (انڈسٹرل ڈیولپمنٹ بینک آف انڈیا) سے سودی قرضے لیتی ہے، یوں ہی عوام سے بھی ترجیحی شیر اور قرض تمسکات کے نام سے قرض لے کر سرمایہ اندوزی کرتی ہے اور سودی قرض کا کاروبار بلا ریب حرام و گناہ ہے۔ اس لیے ایسی کمپنی کی منصوبہ سازی، اس کی تشکیل اور اس کے ناجائز کاروبار کی ترغیب سب حرام و گناہ ہے۔

نتیجہ: (۱) ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز (۲) مساواتی حصص کے ذریعہ بشرائط جائز (۳) غیر سودی قرض تمسکات جائز (۴) مساواتی حصص کے فروخت کی ضمانت جائز (۵) ترجیحی حصص اور سودی قرضوں کے فروخت کی ضمانت ناجائز (۶) موجودہ سرمایہ کمپنی کی تشکیل ناجائز۔



تنقیحی مقالہ - ۲ از: مفتی شیر محمد خاں رضوی، استاذ و مفتی دار العلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان

باسمه تعالى و علمه أعلى

الحمد لوليّه والصلاة والسلام على نبيّه وآله اجمعين.

موجودہ مشترکہ سرمایہ کاری پر تفصیلی مقالہ بعنوان ”مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار“ محترم علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب مفتی الجامعۃ الاشرفیہ کا تحریر کردہ ایک بہترین کاوش کا غماز ہے۔ اس میں ”کمپنی حصص“ پر سیر حاصل بحث فرمائی گئی ہے۔ حصص کے منفی و مثبت سبھی پہلوا جاگر کیے گئے ہیں۔ نیز امام اہل سنت، سرکار اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا حصص کے متعلق جو فتوی جلد ہفتم میں مندرج ہے، اس کی مفتی صاحب نے بہترین توجیہ بیان فرما کر اس کو بسر و چشم قبول فرماتے ہوئے موجودہ حالات کی تبدیلیوں کی روشنی میں جواز کے پہلو کو اجاگر کیا ہے۔

میری ناقص رائے میں مفتی موصوف کے دلائل بہت ہی وزنی و قابل تسلیم ہیں۔

محترم مفتی مطیع الرحمٰن صاحب نے بھی اسی مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے۔ مختلف اقوال فقہا سے اس مسئلہ کی اصلی حقیقت کو واضح فرمانے کی سعی فرمائی ہے اور آخر میں موصوف نے عدم جواز کو مبرہن کیا ہے۔ لیکن میرے نزدیک حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب کا مقالہ دلائل و براہین کے انبوہ میں جس نظریہ کی تائید کرتا ہے میں بھی اسی طرف ہوں۔ سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد فافهم إذا أدلى إليك اصحاب افتا کو حالات کی نزاکتوں و تبدیلیوں کو سمجھنے کی ترغیب دیتا ہے۔ نیز آپ نے فرمایا ہے:

”الفهم، الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن العظيم والسنة ثمّ أعرف الأمثال والأشباه و قس الأمور عند ذلك“ اھ. (بدائع ص ۹)

اس حکمتی ارشاد نے مفتیان کرام کو دقیق و جدید مسائل کو امثال و اشباہ کی روشنی میں حل کرنے کی ترغیب دی ہے، نیز رسول رحمت علیہ السلام کا ارشاد ہے: انّما بُعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسّرين.

حضرت مفتی نظام الدین رضوی صاحب کا مقالہ انھیں عطریات سے معطر ہے اس لیے تائید کا ہی مستحق ہے، اور یہ پُر از حکمت قول بھی اسی کا غماز ہے: فالجاهل من جهل أحوال زمانه و أهل زمانه و قتلت أرض جاهلها و قتّل أرضًا عالمها اھ.

زمانہ و اہل زمانہ کی ضروریات و حاجات و تبدیلیوں کو سمجھنا بھی ہمارے لیے ضروری ہے۔



تنقیحی مقالہ - ۳ از :مولانا نصر اللہ رضوی، استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد گوہنہ، ضلع مئو

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لولیه والصلاۃ علی نبیه وعلی آله و صحبه أجمعین

کمپنی کی تعریف کے لیے مختلف رائیں سامنے آئیں جیسا کہ "تنقیحات بسلسلہ مشترکہ سرمایہ کاری" ص ۱، اور سوال نامہ کے ص ۲، ۳ کے مطالعہ سے ظاہر ہو رہا ہے۔ لیکن ان تعریفات پر غور کیا جائے تو تعریف میں کچھ خاص اختلاف نہیں رہ جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ تعریفیں خواص کے ذریعہ کی گئی ہیں اور خاصیات سے تعریف کرنے کا مقصد معرّف کو دیگر اشیا سے ممتاز بنا دینا ہے۔ جیسا کہ ماہرین فن نے تعریف کے اغراض و مقاصد ظاہر کرتے ہوئے کہا کہ "شی کی تعریف کبھی اجزاے ماہیت کے ذریعہ کی جاتی ہے تو شی کی حقیقت اجاگر ہو جاتی ہے، چاہے وہ حد تام ہو یا حد ناقص اور کبھی خواص کے ذریعہ تعریف کی جاتی ہے تو امتیاز حاصل ہوتا ہے، عام ازیں کہ وہ رسم تام ہو یا رسم ناقص"۔

چنانچہ ان تعریفات میں خصوصیات کا لحاظ رکھا گیا ہے اور انھیں کی مشترکہ خصوصیات کو تعریف کا جامہ پہنا دیا گیا ہے۔

تنقیحات میں پیش کی گئی تعریفات کا تقابلی جائزہ

(۱) پہلی راے جو ظاہر کی گئی اس کی عبارت مندرجہ ذیل ہے:

"کمپنی شرکا کی اجتماعی تنظیم بقید قانونی خصوصیات کا نام ہے، یعنی قانون کی وجہ سے شرکا نہ ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے، نہ کمپنی کے املاک میں بیع کے حصہ کے سوا تصرف کر سکیں گے اور نہ کمپنی پر عائد شدہ مقدمات و حصۂ شرکت کے علاوہ قرضہ جات شرکا کی طرف متوجہ ہوں گے"۔

اس تعریف سے مندرجہ ذیل چند قیدیں برآمد ہوئیں:

(۱) کمپنی ایک تنظیم ہے (۲) قانونی قید سے جکڑی ہوئی ہے (۳) خصوصیات کی حامل ہے (۴) کمپنی کے شرکا ایک دوسرے کے وکیل نہ ہوں گے (۵) کمپنی کے املاک میں بیع کے حصہ کے سوا تصرف کا اختیار نہیں ہے (۶) کمپنی پر عائد شدہ مقدمات سے شرکا کا کوئی تعلق نہ ہوگا (۷) حصۂ شرکت کے سوا قرضہ جات شرکا کی طرف متوجہ نہ ہوں گے۔

(۲) دوسری تعریف ان الفاظ میں قلمبند کی گئی ہے:

"کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور نا قابل مس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ قانونی وجود کی وجہ سے یہ وہ تمام تر خصوصیات رکھتی ہے جو کمپنی کے نظام کار میں درج ہے۔ مثلاً یہ کہ اس کا اپنے حصہ داران سے جداگانہ، مستقلاً وجود ہے"۔

اس تعریف سے مندرجہ ذیل خصوصیات برآمد ہوتی ہیں:

(۱) کمپنی مصنوعی شخص ہے (۲) وہ نہاں اور نا قابل مس ہے (۳) اس کا وجود صرف قانونی ہے (۴) کمپنی خصوصیات کی حامل ہے (۵) کمپنی کا ایک نظام کار ہوتا ہے (۶) اپنے حصہ داران سے جداگانہ اس کا مستقلاً وجود ہے۔

ان کے علاوہ ماہرین قانون نے مختلف عبارتوں کے ساتھ کمپنی کی تعریف پیش کی ہے جیسا کہ ''سوال نامہ'' کے ص۲ پر درج تعریفات سے ظاہر ہے اور یہ ماہرین معاشیات وتجارت کی مختلف تعبیرات ہیں، جن کا حاصل ہم ذیل میں درج کرتے ہیں کہ:

کمپنی ایک مصنوعی شخص، غیر مبصر، نا قابل مس ہے جو ہدایت کاروں کی بیساکھی کے سہارے قائم اور رواں دواں ہے۔ اور جس کا وجود صرف قانون کی نگاہ میں ہوتا ہے اور قانونی وجود کی وجہ سے اس کی زندگی مستقل ہو جاتی ہے۔ حصہ داران اور ہدایت کار چاہے آئیں، چاہے جائیں، مگر کمپنی قائم رہے گی۔ جب تک اس کا خاتمہ نہ کیا جائے از خود ختم نہ ہوگی۔ اور جس کی شناخت محض اس کی مہر خاص سے ہوگی اور اس کا استعمال بھی اقتصادیات اور معاشیات کے ماہر ہدایت کاروں کی صواب دید کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ اس کی خصوصی مہر کے استعمال کے بغیر کوئی بھی معاملہ کمپنی کی جانب سے نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اور نہ کمپنی اس طرح کے کسی معاہدے کی ذمہ دار ہوگی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ درج شدہ دونوں تعریفوں میں صرف چند خصوصیتوں کی رعایت کی گئی ہے جب کہ کچھ اور خصوصیتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ چنانچہ کوئی ایسی تعریف جو ہر اعتبار سے جامع اور مانع ہو اسی وقت ہو پائے گی جب اس کے حقیقی اجزا کے ذریعہ تعریف کی جائے اور یہ بہت مشکل اور دشوار ہے کیوں کہ اشیا کی جنس وفصل کا پہچان لینا ابھی تک معرض خفا میں ہے۔

تو صرف یہی صورت رہی کہ اس کے خواص سے تعریف کی جائے اور ظاہر ہے کہ سارے خواص کا چند الفاظ میں سمیٹ لینا دشوار ہوگا۔ البتہ جب چند خواص کے ذریعہ تعریف کر دی گئی جس سے معرف کو دیگر اشیا سے امتیاز حاصل ہو گیا تو تعریف کا مقصد حاصل ہو گیا اور ایسی تعریف قابل قبول ہوگی۔ ہاں! ان تعریفات میں کون سی تعریف قابل ترجیح ہے، ہمیں اس پر گفتگو کرنی ہوگی۔ تو ہمارے خیال سے پہلی تعریف کے مقابلہ میں دوسری تعریف اپنے اختصار اور جامعیت کے لحاظ سے موزوں ترین تعریف قرار دی جائے کہ اس میں وہ سارے امور آ گئے جو اوپر مذکور ہیں۔ مزید برآں کچھ دوسری خصوصیتیں اور کمپنی کے نظام کار میں درج ساری خصوصیتوں کی طرف اشارہ ہو گیا۔ چنانچہ یہی تعریف لائق ترجیح ہونی چاہیے۔

کمپنی: حصہ داران سے جدا ایک مستقل قانونی شخص ہے، جس کی خصوصیات اس کے نظام کار میں درج ہیں۔

شرکت کے اقسام: شرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک: چند شخص ایک چیز کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔ کسی شریک کو دوسرے کے حصہ میں بلا اجازت تصرف کا اختیار نہیں بلکہ وہ دوسرے کے نصیب میں بمنزلۂ اجنبی ہے۔

شرکت عقد: چند شخصوں نے باہم شرکت کا عقد کیا ہو۔

شرکت ملک اور شرکت عقد میں فرق: شرکت ملک میں کوئی کسی کا وکیل نہیں بلکہ بمنزلۂ اجنبی ہے۔ جب کہ شرکت عقد میں ہر ایک دوسرے کا وکیل ہے۔ شرکت ملک میں کوئی حصۂ غیر میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا اور شرکتِ عقد میں ہر شریک دوسرے کے حصہ میں تصرف کا اختیار رکھتا ہے۔

شرکت ملک کے اقسام دو ہیں (۱) جبری (۲) اختیاری۔

جبری: یہ ہے کہ دونوں کے مال میں ایسا اختلاط ہو جائے کہ ہر ایک کی چیز دوسرے سے ممتاز نہ ہو سکے یا ہو سکے تو

نہایت دقت اور دشواری سے۔

اختیاری: یہ ہے کہ ان کے فعل واختیار سے شرکت ہوئی ہو۔

مندرجہ بالا شرکت ملک اور اس کے اقسام کو دیکھا جائے کہ بنیادی چیز ''عقد'' شرکت ملک میں پائی نہیں جاتی ہے، جب کہ سرمایہ کمپنی میں شرکت کے لیے عقد ضروری ہو جاتا ہے جس کی صراحت ''سوال نامہ'' کی اس عبارت سے ہو جاتی ہے:

''کسی عرضی گذار کی درخواست پر حصص کا الاٹمنٹ ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی پیش کش کمپنی نے منظور کر لی ہے اور کمپنی کے ساتھ اس کا معاہدہ پکا ہو گیا ہے''۔

کمپنی کے نظام کار اور آئین کی اس صراحت کے پیش نظر شرکت ملک کی تعریف اور اقسام وشرائط پر غور کے بعد یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ سرمایہ کمپنی میں شرکت اس کی کسی قسم میں داخل نہیں۔ لہٰذا ''تنقیحات بسلسلہ مشترکہ سرمایہ کاری'' کے جز (و) میں مندرجہ ذیل عبارت کے ذریعہ نفی درست قرار دی جائے گی۔

''(و) شرکت ملک نہیں، کیوں کہ عقد تحریری طور پر شیر خریداری فارم پر ہو جاتا ہے''۔

شرکت عقد کی قسمیں: شیخین، امام ابو جعفر طحاوی اور امام ابو الحسن کرخی کی توضیح کے مطابق شرکت عقد کی تین قسمیں ہیں:

(۱) شرکت بالاموال (۲) شرکت بالاعمال (۳) شرکت بالوجوہ۔ (فتح القدیر ص ۳۷۹/ رد المحتار ص ۳۶۹)

پھر ہر ایک دو قسم پر ہے: (۱) مفاوضہ (۲) عنان۔

شرکت مفاوضہ: یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل وکفیل ہو یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے۔ اور شرکت مفاوضہ میں یہ ضرور ہے کہ دونوں کے مال برابر ہوں اور نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں اور تصرف ودین میں بھی مساوات ہو۔

لہٰذا آزاد اور غلام میں، نابالغ اور بالغ میں، مسلمان اور کافر میں، عاقل اور مجنون میں اور دو نابالغوں میں شرکت مفاوضہ نہیں ہو سکتی۔ (عالمگیری ص ۳۰۸/ درمختار ص ۳۷۰/ بہار شریعت حصہ ۱۰، ص ۲۲، ۲۳)

شرکت مفاوضہ کی مندرجہ بالا شرائط وخصوصیات پر غور کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت، شرکت مفاوضہ نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ کوئی بھی شیر ہولڈر کمپنی کی جانب سے کفیل وضامن نہیں ہوتا۔ نیز یہ واضح ہے کہ مفاوضہ میں مساوات ایک لابدی امر ہے جو یہاں سرمایہ کمپنی کی حصہ داری میں کئی اعتبار سے مفقود ہے۔ اس بنا پر بھی شرکت مفاوضہ نہیں ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ''تنقیحات'' کے اجزا میں سے (ز) ساقط اور (ج) برقرار رہے گا۔ مزید توضیح کے لیے ''سوال نامہ'' کا حسب ذیل انکشاف ضرور مفید اور معاون ثابت ہوگا۔ آپ رقم طراز ہیں:

''**محدود ذمہ داری:** مشترکہ سرمایہ کمپنی کی ایک بہت اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے ممبران یا حصہ داران کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے۔ یعنی یہ ذمہ داری صرف کمپنی میں سے کسی حصہ دار کے ذریعہ خریدے ہوئے سرمایہ تک ہی محدود ہوتی ہے۔ شراکت داری کی طرح اس کے ممبران کی نجی جائداد اور اثاثہ جات لامحدود Unlimited حد تک کمپنی کے قرضوں کو وصول نہیں کیا جا سکتا۔ کمپنی کے قرضوں کے لیے اس سے اتنا ہی روپیہ کسی وقت وصول کیا جا سکتا

ہے جتنا اس کے ذریعہ خریدے گئے حصوں پر ادا نہیں کیا گیا۔ اس طرح ممبران کی ذمہ داری محدود ہونے سے ان کی شخصی جائداد کو کوئی خطرہ نہیں''۔

پھر آگے چل کر ''سوال نامہ'' میں خلاصۂ مطالب کا درج ذیل انکشاف تو صریحاً اس شرکت کا عدم انطباق اور بطلان ظاہر کرتا ہے۔

''ترجیحی حصص والے شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں۔ اور انھیں ایک طے شدہ در سے بہر حال نفع دیا جاتا ہے خواہ کمپنی میں نفع ہو یا نقصان''۔ (سوال نامہ)

اس اجمالی جائزے کے بعد اب شرکت کی قسم نہ رہی مگر شرکت عنان۔

مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آئین اور اقسام حصص کے مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ترجیحی حصص والے حصہ داران کے لیے نفع کی ایک مقدار متعین ہوتی ہے اور ان کو اسی مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔

سوال نامہ میں اس کے تعلق سے درج عبارت یوں ہے کہ:

''ان حصص کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان میں ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے''۔

چنانچہ یہ خصوصیت تو ایسی ہوئی کہ شرکت کو ہی فاسد کرتی ہے جیسا کہ ہم ابھی اوپر ذکر کر آئے کہ ''اگر نفع کے روپے ایک شریک نے متعین کر دیے کہ مثلاً دس روپے میں نفع کے لوں گا تو شرکت فاسد ہے کہ ہو سکتا ہے کل نفع اتنا ہی ہو، پھر شرکت کہاں ہوئی''۔ تنویر الابصار اور در مختار میں ہے:

"(وتفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما) لقطع الشركة كما مرّ أي في قوله و عدم ما يقطعها".

مزید براں یہ کہ یہ ترجیحی حصص کے حصہ داران نقصان میں شریک نہیں ہوتے جب کہ یہ صورت بھی فساد پر مشتمل ہے۔ یہ تو شرکت عقد ہی کی شرط ہے کہ نفع اور نقصان دونوں میں شرکت ضروری ہے۔

نقصان جو کچھ ہوگا وہ راس المال کے حساب سے ہوگا اس کے خلاف شرط کرنا باطل ہے۔ مثلاً دونوں کے روپے برابر ہیں اور شرط یہ کی کہ جو کچھ نقصان ہوگا اس کی تہائی فلاں کے ذمہ اور دو تہائیاں فلاں کے ذمہ۔ یہ شرط باطل ہے اور اس صورت میں دونوں کے ذمہ نقصان برابر ہوگا۔ "ولا خلاف أن اشتراط الوضيعة بخلاف قدر رأس المال باطل". (رد المحتار ص ۳۶۹)

ترجیحی حصص میں شرکت کی یہ شرط کہ نقصان میں حصہ داران شریک نہیں خود شرکت ہی کو باطل کرتی ہے، لہذا شرعی حیثیت سے کمپنی کی اس قسم میں شرکت کسی طرح درست نہ ہوگی۔

مساواتی حصص میں شرکت کی صورت اور اس کے شرائط و احکام

مساواتی حصص: مساواتی یا معمولی حصص وہ حصے ہوتے ہیں جن پر تمام ترجیحی حصہ داروں کی ادائیگی کے بعد باقی بچا ہوا منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

(۱) مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

(۲) مساواتی حصہ والے شرکا اپنے حصص کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں)۔ انھیں نفع صرف اس صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔

(۳) جب تک کمپنی جاری رہتی ہے یہ نفع ونقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور کمپنی کے بند ہونے پر جو کچھ اثاثے باقی رہ جاتے ہیں ان پر مساوی طور پر تقسیم کردیے جاتے ہیں۔ (سوال نامہ)

(۴) کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہے جسے شرکا کو لازمی طور پر لینا پڑتا ہے، گو بادل ناخواستہ ہی سہی۔ کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ در سے سود بھی ادا کرتی ہے۔ یعنی حصص کے ساتھ سودی قرض دینا ایک لازمی شرط ہے۔ (سوال نامہ)

یہی وہ شرط ہے جو شرعی حیثیت سے کسی بھی طرح جائز نہیں ہوسکتی، چوں کہ اس میں سود کی قید جڑی ہوئی ہے جس نے ایک امر حرام کے ارتکاب پر مجبور بنایا۔ اگر سودی قرض کی یہ شرط نہ ہوتی تو مساواتی حصص کی مندرجہ بالا تین قیدیں شرکت شرعی کے قطعًا منافی نہیں۔ البتہ یہ شرط شرط فاسد ضرور ہوگی جس کے ہوتے ہوئے بھی نفس شرکت قائم رہے گی۔

ردالمحتار ص۳۷۶ اور خانیہ ص۶۱۳ پر ہے: "لأن الشركة لا تفسد / لا تبطل بالشروط الفاسدة".

ویسے اس امر حرام کے ارتکاب سے بچنے کی کچھ راہیں تلاش کی جاسکتی ہیں، مثلاً حصہ دار یہ کہ کر کمپنی کو قرض دے کہ میں سود نہیں لوں گا اور اپنے اس قول کے مطابق دل میں بھی ارادہ رکھے۔ فتاوی خیریہ میں ہے:

"العبرة بما تلفظ لا بما كتب الكاتب" (فتاوی رضویه ص ۱۹۱، ج ۸)

حدیث میں آیا "إنما الأعمال بالنيات".

چنانچہ اس صورت میں کمپنی کی طرف سے کچھ زائد رقم مل بھی جائے تو وہ سود نہ ہوگی۔ چاہے کمپنی کے کارپردازان اسے سود کے نام ہی سے موسوم کریں۔ یہ ان کا کام ہوگا جس کا اثر اس شریک پر نہ پڑے گا۔ اور وہ رقم جمع شدہ قرض کی صورت میں اس کی ملکیت ہوگی۔

بہر کیف مشترکہ سرمایہ کاری کے شرائط اور شرعی اقسام کے مطالعہ سے یہ امر روشن اور واضح ہے کہ کمپنی میں شرکت، شرکت عنان ہی ہے اور شرکت عنان کی شرط وکالت بھی اس میں پا ہی لی جاتی ہے۔ جس کی شکل یہی ہوتی ہے کہ کمپنی شیئر ہولڈر اپنے حصہ کا وکیل کمپنی کے ہدایت کاروں اور بالغ نظر کارپردازوں کو بنادیتا ہے جو کمپنی کی جانب سے نیابت کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ہاں! یہ ضرور ہے کہ خود حصہ دار اپنے حصہ میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا، مگر یہ کمپنی کے قانون کی بنا پر ہے اور کمپنی کے ہر قانون اور دستور کو قبول کرکے ہی حصہ دار اس میں شرکت منظور کرتا ہے، چنانچہ اس امر پر بھی اس کی رضامندی متصور ہوگی، مگر ایسا بھی نہیں کہ ہر طرح کے تصرف واختیار سے مجبور ومجور ہے کیوں کہ کمپنی کے آئین کے مطابق اسے کئی طرح کے اختیار حاصل ہوتے ہیں۔

حصص کی منتقلی: ہر شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا حصہ دوسرے کو منتقل کردے۔ سوال نامہ میں ہے:

"**حصص کی منتقلی:** Transfer of shares کمپنی تنظیم کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ کمپنی کے حصص قابل تبادلہ ہوتے ہیں۔ یعنی کمپنی کے حصہ دار کمپنی کے سرمایہ میں اپنے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کو

منتقل کرنے کے لیے مکمل آزاد ہوتے ہیں، کمپنی کے حصوں کو انجمن کے ضابطۂ آئین میں درج شدہ طریقہ کے مطابق منتقل کیا جا سکتا ہے اور بغیر کسی رکاوٹ کے بیچا اور خریدا جا سکتا ہے۔ جس بازار میں کمپنیوں کے حصوں کی خرید وفروخت ہوتی ہے، اس کو حصص بازار کہتے ہیں۔

''برابری کے حصص سے منسلک قرض تمسکات کے اجرا'' کے ذیل میں درج ہے:

''جو شخص صرف سرمایہ حصص میں دلچسپی رکھتا ہو اس کے لیے اس بات کی گنجائش رہتی ہے کہ وہ اسناد حصص کو اپنے پاس روک کر (اسناد قرض) قرض تمسکات فروخت کر دے''۔(سوال نامہ)

ایک دوسری جگہ ''قابل تبدیل قرض تمسکات کا عوامی اجرا'' کے ذیل میں ہے کہ:

''اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایہ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، وہ قرض تمسکات کی حصص میں تبدیل کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے اور قرض تمسکات کا اگر کوئی جز یا اجزا باقی رہ گئے ہوں، تو انھیں بازار میں فروخت کر سکتا ہے''۔(سوال نامہ)

''اگر حق دار مزید سرمایہ کاری کرنا مناسب نہ سمجھے یا حق کا فوری نقد فائدہ اٹھانا چاہے تو وہ اپنا حق اس خاص کمپنی میں سرمایہ کاری کی دلچسپی رکھنے والے شخص کے ہاتھ معقول قیمت لے کر بیچ سکتا ہے''۔(سوال نامہ)

مندرجہ بالا کمپنی کے دستوری شواہد سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ کمپنی شیر ہولڈر کو اپنے حصص کی منتقلی کے اختیارات خود کمپنی کے آئین و دستور کی رو سے حاصل ہوتے ہیں حتی کہ اس ممبر کی موت کے بعد بھی اس کے حصص منتقل کرائے جا سکتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ وہ اپنے حصہ کے فروخت کرنے اور منتقل کرنے کا اختیار رکھتا ہے جس کی صراحت جا بجا کی گئی ہے تو یہ کہنا کسی طرح درست نہ ہوگا کہ وہ اپنے حصہ میں تصرف سے بالکل مجبور و ممنوع ہے۔ہاں! اس سلسلے میں کچھ دوسری پیچیدگیاں ضرور حائل ہیں مثلاً یہ کہ حصص ضبط کر لیے جاتے ہیں اور ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں۔

سوال نامہ بحوالہ ''جدید طریقۂ تجارت'' میں ہے:

''**حصص کی ضبطگی**: جب مقررہ وقت پر کمپنی کے حصہ دار قسطوں کی رقم ادا نہیں کرتے تو کمپنی کے منتظمین کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان حصہ داروں کے ذریعہ ادا کی ہوئی رقم کو ضبط کر لیں۔ایسی صورت میں حصہ داروں کے نام ''رجسٹر حصہ داران'' سے منسوخ کر لیتے ہیں اور اس سے قبل وصول شدہ رقم کو ضبط کر لیتے ہیں۔حصص ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں''۔(سوال نامہ)

پھر توضیح مطالب کی عبارت یوں ہے:

''(۱۵) وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم کمپنی ضبط کر لیتی ہے جو اس کی ملکیت ہو جاتی ہے، البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو ادائگی کے لیے مزید ایک موقع دیا جاتا ہے اور جو شریک ادائگی سے عجز کی صورت میں جمع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے اسے کمپنی کچھ معاوضہ دے سکتی ہے''۔(سوال نامہ)

حصہ دار کی جمع شدہ رقموں کا ضبط کر لینا کمپنی کی طرف سے جارحیت اور ظلم وعدوان کے علاوہ عقد شرکت کے بھی

منافی ہے۔ جسے ہم آگے روشن کریں گے اور یہ حصہ دار کے لیے جوے کی بازی جیت جانے کے مرادف ہوگا، یعنی حصہ دار اگر اپنی تمام قسطیں وقت پر یا نوٹس کے بعد گنجائش والے وقت تک ادا کرے تب تو کامیاب ہے، ورنہ اسے اپنی ممبری اور جمع شدہ تمام رقموں سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ یہ تو بعینہ جوا ہے جو مزاج شریعت کے قطعاً منافی ہے۔

پھر اس میں یہ قید بھی جڑی ہوئی ہے کہ اگر وقت مقررہ تک ادا نہ کر سکا تو بعد میں ادا کرنے پر اسے سود کی ادائگی سے بھی دوچار ہونا پڑے گا۔ چنانچہ اس شرط کی بنا پر یہ شرکت دو طرح کے امر حرام پر مشتمل ہوئی:

(۱) ضبطگی کی صورت معنًی قمار اور جوا ہے (۲) بعد الوقت قسط کی ادائگی کے ساتھ سودی رقم جمع کرنا۔

چوں کہ کمپنی کی شرکت میں یہ شرطیں لگی ہوئی ہیں جن کے جواز کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ البتہ آغاز کار ہی میں حصہ دار اپنی وسعت کے مطابق پوری رقم جمع کر دے کہ بعد میں ضبطگی کے خطرات اور اندیشے ختم ہو جائیں تو ضرور اس قمار اور سود سے بچ سکتا ہے اور ان دونوں امر حرام کے ارتکاب سے چھٹکارا پا سکتا ہے۔ مگر اس شرط فاسد کی وجہ سے نفس شرکت فاسد نہ ہوگی کہ ہم پیچھے ذکر کر آئے ہیں کہ "الشركة لا تبطل بالشروط الفاسدة"

ہاں! شرکت میں مال کو ضبط کرنا غصب ہے۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: لَا تَأْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ.

بیہقی نے شعب الایمان اور دار قطنی نے مجتبیٰ میں ابوحرہ رقاشی سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے فرمایا: خبردار! تم لوگ ظلم نہ کرنا، سن لو! کسی کا مال بغیر اس کی خوشی کے حلال نہیں۔ (بہار شریعت ص ۲۲، حصہ ۱۵)

بہر حال غصب کا وبال غاصب کے سر ہے۔ "لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت"۔

مگر عقد شرکت میں ضبطگی کی یہ شرط فاسد ہے اور شرط فاسد سے شرکت فاسد نہ ہوگی کما مرّ. لہذا نفس عقد درست ہوگا۔ بنا بریں اس شرکت سے جائز طریقہ پر حاصل شدہ منافع جائز ہوں گے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور مجدد اعظم امام اہل سنت قدس سرہ کے جوابی فتوے کی آخری عبارت سے ظاہر ہو رہا ہے۔ وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا منفعت جائزہ غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکاۃ لازم آئے گی"۔ (فتاوی رضویہ ہفتم، ص ۱۱۲)

یہاں سے ہمیں ایک اور فکر کا موقع ملتا ہے۔ مجدد اعظم امام اہل سنت ارشاد فرماتے ہیں: "حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں"۔

سوال میں صورت حال بتانے کے بعد دریافت کیا گیا ہے:

"دریافت طلب یہ امر ہے کہ یہ حصص خریدنے عند الشرع جائز ہیں یا نہیں؟ اور اگر جائز ہے تو یہ کس بیع میں داخل ہے اور اس میں زکاۃ حصص کی قیمت پر لازم آتی ہے یا منافع پر"؟

سوال کے آخری پیراگراف کے جواب میں ارشاد فرمایا گیا: "حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں"۔

آپ کا یہ جملہ معنوی خوبیوں سے آراستہ ہے۔ عرف میں یا مشترکہ سرمایہ کمپنی کی اصطلاح میں بلا تکلف یہ استعمال کیا جاتا ہے کہ (۱) حصص کی خریداری (۲) حصص کی فروختگی (۳) حصص کی قیمت۔

خریداری، فروختگی کا لفظ جو یہاں استعمال کیا جا رہا ہے اور اس کے لیے پھر حصص کی قیمت کا لفظ بولا جا رہا ہے۔

کیا یہ الفاظ اپنے اسی معنی و مفہوم میں استعمال ہوا کرتے ہیں جو معنی و مفہوم ارباب شرع اور فقہاے کرام کے نزدیک متعین ہیں یا کچھ اور مراد ہے؟

امعان نظر سے غور کرنے پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فقط کمپنی کے کار پردازوں کے محاورے ہیں جو وہ لوگ ان الفاظ کا استعمال اپنی اصطلاح کے مطابق کر رہے ہیں اور فقہی معنی و مفہوم سے قطعاً مطابقت نہیں رکھتے، کیوں کہ شیر ہولڈر جب شیر خرید لیتا ہے تو اسے کمپنی میں جمع شدہ رقم کی ایک رسید اور دستاویز دے دی جاتی ہے جو فقط دستاویز ہے، نہ ان روپوں کا بدل ہے جو کمپنی میں جمع کیے گئے ہیں، ورنہ جب یہ بدل ہوتے تو یہ دستاویز مبیع قرار پاتا اور جمع شدہ رقم ثمن، پھر تو اس کو بیع قرار دے کر اس کے احکام بھی جاری کر دیے جاتے اور کہہ دیا جاتا کہ اس بیع کے تام ہونے کے بعد کمپنی ان روپوں کی مالک ہوگی اور حصہ دار اپنے دستاویز کا اور دونوں اپنی اپنی ملکیت میں تصرف کا حق رکھتے۔ مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے بعد حصہ دار کمپنی میں لگائے ہوئے سرمایہ کی شرح کے حساب سے کمپنی میں کی جانے والی تجارت کے منافع میں برابر کا شریک ہوتا ہے اور جمع شدہ رقم کا خود وہ مالک ہوتا ہے جس کی وضاحت کمپنی اپنے دستور میں جا بجا کرتی ہے۔ جیسا کہ ”سوال نامہ“ کے اقتباسات سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، اور قابل غور ہے کہ اگر دستاویز کے حصول کو بیع کہتے تو اس خریداری کے بعد پھر شریک کس چیز میں ہوتا۔

چنانچہ حکم یہی آیا کہ اصل سرمایہ جو کمپنی میں جمع ہے اس پر زکاۃ واجب ہوگی، پھر اس میں شرکت بھی جائز ہوگی۔ اور تجارت سے وہ نفع جو غیر سودی ہو اس میں زکاۃ واجب ہوگی۔

نتیجہ: (۱) شرکت، شرکت عنان ہے (۲) ترجیحی حصص میں شرکت ناجائز ہے۔

(۳) مساواتی حصص کی شرکت بشرائط جائز ہے (۴) کمپنی کی تعریف دوم موزوں ترین ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.



تنقیحی مقالہ - ۴

از: مولانا صدر الوری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الجواب: کمپنی کی حقیقت سے متعلق سوال نامے میں جو معلومات فراہم کی گئی ہیں ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتداءً کمپنی ایسے افراد کی جماعت ہے جو کسی کاروبار یا تجارت یا مہم کے لیے عام طور پر محدود مگر کبھی کبھی غیر محدود ذمہ داری کے لیے قائم کی جاتی ہے۔

یہی نظریہ تقریباً اس سلسلے کے دو ماہر (پروفیسر ہیلس، لارڈ جسٹس) کا ہے اور ارباب لغت نے بھی کمپنی کا یہی معنی متعین کیا ہے۔

سوال نامے کے دیگر اقتباسات سے بھی اسی معنی کی تائید ملتی ہے چنانچہ ”بانی کمپنی کے خاص کام“ کے عنوان سے مذکور ہے:

”پھر وہ چند افراد کو اپنے ساتھ شامل کرتا ہے جو اس کی تائید کرتے ہوں“۔

یہ کمپنی کی ابتدائی اور بنیادی چیز ہے۔ یہ ابتدائی اور بنیادی مرحلے طے کرنے کے بعد کمپنی کی رجسٹری کرانے کے لیے مندرجہ ذیل اندراجات مکمل کر کے رجسٹرار آف کمپنیز کے دفتر میں جمع کرنا ضروری ہے۔

(۱) آئین مجلس (۲) قواعد مجلس (۳) کمپنی کے رجسٹرڈ دفتر کے قیام کی جگہ کا اعلان (۴) فہرست ہدایت کاران (۵) ہدایت کاران کی منظوری (۶) انتظامیہ کے ساتھ کیا گیا معاہدہ (۷) قانونی مشیر کے طرف سے اس بات کا اقرار نامہ کہ قانون کمپنی جات کی تمام شرائط اور ضابطوں کی تکمیل کر دی گئی ہے"۔

مذکورہ اندراجات میں ۴و۵ سے یہ امر بخوبی عیاں ہے کہ کمپنی کی ماہیت وحقیقت میں شرکا کا دخل ایک رکن رکین کی حیثیت سے ہے، بغیر شرکا کے کمپنی کا وجود نہیں ہوسکتا بلکہ قانونی اور مصنوعی شخص کی حیثیت سے وجود اسی وقت ہوگا جب کہ دیگر اندراجات کی تکمیل کے ساتھ جماعت شرکا کی بھی تشکیل ہو جائے اور رجسٹرار اس کی اجازت دے کر سند نامہ تشکیل بھی جاری کر دے۔ یہ مرحلہ مکمل کرنے کے بعد ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ کمپنی بحیثیت ایک مصنوعی شخص کے ہے، جس کا متواتر وجود ایک مہر خاص کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی تائید مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی ہوتی ہے:

"رجسٹرار کے دفتر میں مندرجہ بالا کاغذات کی اچھی طرح جانچ ہوتی ہے اور جب رجسٹرار کو اس بات کا قطعی اطمینان ہو جاتا ہے کہ ضابطہ کی تمام کارروائیاں مکمل کر دی گئی ہیں اور تمام ضروری اندراجات اور معلومات فراہم کر دی گئی ہیں اور تمام دستاویزات قاعدہ کے مطابق ہیں، تو وہ کمپنی کا رجسٹریشن کر لیتا ہے اور اس بات کی تحریری اجازت دے دیتا ہے کہ کمپنی تشکیل پا چکی ہے، اس تحریری اجازت کو شمولیت کا سرٹیفکٹ یا سند نامہ تشکیل کہتے ہیں۔ اس شمولیت کے سرٹیفکٹ کے اجرا کے ساتھ ہی کمپنی کی قانونی حیثیت کا وجود آتا ہے، یعنی بحیثیت ایک "مصنوعی شخص" کے جس کا متواتر وجود ایک متحد نشان کے ساتھ ہوتا ہے"۔

اس تفصیل کے بعد کمپنی کی تعریفات کے درمیان ہمیں کوئی تنافی نظر نہیں آتی، کیوں کہ جنھوں نے شرکا کی جماعت کو کمپنی کی ماہیت وحقیقت بتایا انھوں نے ابتدائی اور بنیادی مرحلے کا لحاظ کیا اور جن لوگوں نے کمپنی کی یہ تعریف کی: کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جس کا جنم قانون کے ذریعہ ہوتا ہے اور جس کا متواتر وجود ایک مہر خاص کے ساتھ ممبران سے علیحدہ ہوتا ہے"۔ انھوں نے رجسٹری کے بعد آخری مرحلے کی بنیاد پر یہ حکم لگایا کہ کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے ورنہ بغیر شرکا کی جماعت کے کمپنی وجود میں آ ہی نہیں سکتی۔

ان تفصیلات کے بعد یہ نتیجہ برآمد ہوا کہ کمپنی چند افراد کی ایک جماعت ہی ہے جو کسی تجارت کے لیے اپنا روپیہ مشترکہ طور پر لگاتے ہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ کمپنی شرکت شرعی کی کس قسم میں داخل ہے، تو اس کے لیے ہمیں اقسام شرکت پر ایک عبوری نظر ڈالنی پڑے گی، لہذا اجمالاً ہم ہر ایک کی تعریف ذکر کرتے ہیں۔ شرکت کی دو قسم ہیں: (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک: یہ ہے کہ چند شخص ایک شی کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔

شرکت عقد: یہ ہے کہ باہم شرکت کا عقد کیا ہو۔

شرکت ملک کی دو قسم ہے: (۱) جبری (۲) اختیاری۔

جبری: یہ ہے کہ دونوں کے مال میں بلا قصد و اختیار ایسا خلط ہو جائے کہ ہر ایک کی چیز دوسرے سے تمیز نہ ہو سکے یا ہو سکے مگر نہایت دقت و دشواری سے۔

اختیاری: یہ ہے کہ ان کے فعل و اختیار سے شرکت ہوئی ہو۔

شرکت عقد کی چند قسمیں ہیں: (۱) شرکت بالمال (۲) شرکت بالعمل (۳) شرکت وجوہ۔

پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ مفاوضہ، عنان۔ یہ مجموعی طور پر چھ قسمیں ہوئیں۔

شرکت مفاوضہ: یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل و کفیل ہو، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا، دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے اور اس میں یہ ضروری ہے کہ دونوں کے مال برابر ہوں اور نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں اور تصرف و دین میں بھی مساوات ہو۔

شرکت عنان: یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، مگر ہر ایک دوسرے کا ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے اور اس میں یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر ہو یا مال برابر ہوں اور نفع کم و بیش ہو۔ (ملتقط بہار شریعت ج ۱۰)

اقسام شرکت کے اس اجمالی تعارف کے بعد کمپنی سے متعلق تفصیلات دیکھی جائیں تو اس میں دو طرح کے حصص نظر آتے ہیں۔ ترجیحی حصص، مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے وہ حصے ہوتے ہیں، جن کو چند خاص حقوق اور مراعات حاصل ہوتی ہیں، ان حصص کے مالکوں کو دو طرح کے حقوق حاصل ہوتے ہیں:

(۱) ان کو نفع تقسیم کرتے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔ مساواتی حصہ داروں کے درمیان نفع اس وقت تک تقسیم نہیں ہوتا جب تک کہ ترجیحی حصہ داروں کو مطمئن نہیں کر دیا جاتا اور یہ صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں۔

(۲) اس کے علاوہ ترجیحی حصہ داروں کو کمپنی کے خاتمہ کے وقت اصل رقم کی ادائیگی میں ترجیح دی جاتی ہے۔ ان حصص کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کو ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔

مساواتی حصص: یہ وہ حصے ہوتے ہیں جن پر تمام ترجیحی حصہ داروں کی ادائیگی کے بعد باقی بچا ہوا منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے، ان کے شرکا اپنے حصے کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔

پھر اس تقسیم سے صرف نظر کر لیا جائے تو مطلق حصص کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، تاکہ زیادہ سے زیادہ افراد مشترکہ سرمایہ کی خرید میں حصہ لے سکیں۔ ان حصص کی قیمت عام طور پر کم سے کم رکھی جاتی ہے، مثلاً ۵/روپے، ۱۰/روپے اور ۱۰۰/سو روپے۔ (ماخوذ از سوال نامہ)

کمپنی شرکت ملک نہیں: کمپنی کے حصص کی نامزدگی کا طریقہ کار یہ بتایا گیا کہ پراسپیکٹس (جس میں کمپنی سے متعلق ضروری تفصیلات ہوتی ہیں) جاری کرنے کے بعد عوام سے حصص کی فروختگی کی درخواستیں مطلوب ہوتی ہیں، چوں کہ حصص کی درخواستیں عوام کی طرف سے حصص کی خریداری کی پیش کش ہوتی ہیں، اس لیے کمپنی کے منتظمین کو پورا حق ہوتا ہے کہ کسی عرضی گذار کی درخواست منظور کریں یا مسترد کر دیں۔ کسی عرضی گذار کی درخواست پر حصص کے الاٹمنٹ ہو جانے کا

مطلب یہ ہے کہ اس کی پیش کش کمپنی نے منظور کر لی ہے اور کمپنی کے ساتھ اس کا معاہدہ پکا ہو گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ عقد ہوا کیوں کہ عقد کا معنی ہی یہ ہے کہ ایک جانب سے ایجاب ہو دوسری جانب سے قبول ہو۔ یہاں پر حصص کے خریدار نے درخواست کے ذریعہ ایجاب کیا اور کمپنی کے منتظمین نے اسے منظور اور قبول کیا، تو یہ شرکت کا عقد ہوا اور شرکت ملک میں عقد نہیں ہوتا۔

کمپنی شرکت مفاوضہ نہیں: جیسا کہ سوال نامہ میں صراحت ہے کہ کمپنی کا سرمایہ اس کے قائم کرنے والے ممبران فراہم کرتے ہیں، جو مختلف حصص کی صورتوں میں بٹا ہوتا ہے، کل سرمایہ کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں حصص کی شکل میں تقسیم کیا جاتا ہے تا کہ زیادہ سے زیادہ افراد اس مشترکہ سرمایہ کی خرید میں حصہ لے سکیں اور ان حصص پر کمپنی ایک مقررہ شرح سے سال میں ایک یا دو بار منافع تقسیم کرتی ہے۔

اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ کمپنی میں تمام شرکا کے مال ایک برابر نہیں ہوتے بلکہ کم و بیش ہوتے ہیں۔ یوں ہی کمپنی سرمایہ حصص کی طرح سرمایہ قرض کا بھی استعمال کرتی ہے اور قرض تمسکات کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں جن پر کمپنی ایک مقررہ در سے سود ادا کرتی ہے۔

جب کہ شرکت مفاوضہ میں یہ ضروری ہے کہ تمام شرکا کے مال برابر ہوں اور نفع میں بھی دونوں برابر کے شریک ہوں اور تصرف و دین میں بھی مساوات ہو۔ کنز الدقائق میں ہے:

”وهي مفاوضة إن تضمنت وكالة وكفالة و تساويا مالا تصرفا ودينا“. (ص ۱۸۳ على هامش البحر ج ۵)

کمپنی کے حصص شرکت عنان ہیں یا کچھ اور ؟ :اوپر یہ گذر چکا ہے کہ کمپنی میں دو قسم کے حصص ہوتے ہیں۔ ترجیحی، مساواتی۔ یہ دونوں حصص اپنی نوعیت و حقیقت میں ایک دوسرے سے متبائن ہیں، لہذا دونوں کی الگ الگ حیثیت بھی ہوگی۔

ماسبق کی تفصیلات سے یہ ظاہر ہے کہ ترجیحی حصص شرکت کی کسی بھی قسم میں داخل نہیں ہیں، کیوں کہ ترجیحی حصص والے صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں کبھی بھی شریک نہیں ہوتے اور ایک طے شدہ در سے انھیں بہر حال نفع دیا جاتا ہے، خواہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں۔

جب کہ شرکت کے لیے ضروری ہے کہ تمام شرکا حسب حصص نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوں۔ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رؤس أموالهما وما كان من وضيعة أو تبعة فكذلك“ (البحر الرائق ص ۱۸۲، ج ۵)

علاوہ ازیں جب ترجیحی حصص والوں کے حق میں معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ لوگ نقصان میں شریک نہ ہوں گے خواہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں، اس کے برخلاف مساواتی حصص والے نقصان میں شریک رہیں گے، تو یہ نقصان میں تفاوت کی شرط ہوئی اور نقصان میں تفاوت کی شرط ناجائز و باطل ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں:

"اشتراط الربح متفاوتا صحیح بخلاف اشتراط الخسران". (رد المحتار ص ۳۶۹،ج ۳)
اس کے علاوہ ترجیحی حصص والے شرکا کے لیے نفع کی مقدار متعین ہوتی ہے، مثلاً اتنے روپے پر اتنے روپے۔
جب کہ شرکت شرعی میں نفع کی مقدار متعین نہیں ہوتی بلکہ نفع جز شائع کے لحاظ سے ہوتا ہے اور نفع کی کوئی مقدار متعین کرنا ناجائز و باطل ہے، تنویر الابصار و کنز الدقائق میں ہے:

"وتفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما". (علی هامش رد المحتار ص۳۷۶،ج۳/ علی هامش البحر،ص ۱۹۱،ج ۵)

ترجیحی حصص کس عقد میں داخل ہیں؟: مگر اب سوال یہ ہے کہ ترجیحی حصص عقود مشروعہ میں کس عقد کے تحت داخل ہیں؟
عقود مشروعہ کی تعریفات پر غور کرنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ ترجیحی حصص "قرض" کے تحت داخل ہیں، تنویر الابصار میں قرض کی تعریف ان الفاظ میں ہے:

"عقد مخصوص یرد علی دفع مال مثلي لآخر لیرد مثله". (علی هامش الشامي ص ۱۹۱،ج ٤)
ترجیحی حصص والے مال مثلی نفع کی ایک متعین مقدار کی شرط کے ساتھ کمپنی کو دیتے ہیں اور کمپنی بھی انھیں نفع کی طے شدہ مقدار کے ساتھ جمع شدہ رقم کا مثل واپس کرتی ہے تو یہ قرض مشروط بالنفع ہوا جو عند الشرع ربا ہے۔ "کل قرض جر نفعًا فهو ربا". (الحدیث)
اس نظریہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مساواتی حصص والے شرکا کے درمیان نفع اسی صورت میں تقسیم ہوتا ہے جب کی ترجیحی حصص والے شرکا کو مطمئن کر دیا جاتا ہے تو بالفرض کمپنی میں اتنا ہی نفع ہوا جتنا ترجیحی حصص والوں کے لیے طے ہوا ہے۔ تو سارا نفع انھیں لوگوں کو ہوگا اور مساواتی حصص والوں کو کچھ بھی نفع نہیں ملے گا اور یہ صورت یقیناً قرض بالبضاعت کی ہے، شرکت کی نہیں۔

علامہ شامي رحمۃ اللہ علیہ "تفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما" کے ذیل میں فرماتے ہیں:
"بیان القطع أن اشتراط عشرة دراهم مثلًا من الربح لأحدهما یستلزم اشتراط جمیع الربح له علی تقدیر أن لا یظهر ربح إلا العشرة والشرکة تقتضي الاشتراك في الربح وذلك یقطعها فتخرج إلی القرض أو البضاعة کما في الفتح".

اس ارشاد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترجیحی حصص یا تو قرض کے تحت داخل ہیں یا بضاعت کے تحت۔ اگر قرض کے تحت داخل ہیں، تو یہ مشروط بالنفع ہونے کی وجہ سے ربا ہے، لیکن اگر یہ بضاعت کے تحت داخل ہیں تو ان کے بھی جواز کا پہلو نظر آتا ہے، اس سلسلے میں ہم پہلے بضاعت کا مفہوم ہدیہ ناظرین کرتے ہیں۔ علامہ زین بن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:
"أما البضاعة فلأنها معتادة في عقد الشرکة و في القاموس: الباضع الشریك والمراد هنا دفع المال لآخر لیعمل فیه علی أن یکون الربح لرب المال ولا شيء للعامل". (البحر الرائق ص ۱۹۱،ج۵)
اور کنز الدقائق و دیگر متون میں ہے:

"لكل من شريكي العنان و المفاوضة أن يبضع". (على هامش البحر ص ۱۹۱، ج ۵)
مگر بضاعت کے مفہوم سے ظاہر ہے کہ اس کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ شرکت سے منافع ہوں۔لیکن اگر شرکت سے نقصان ہو جائے تو بضاعت کا تحقق نہ ہوگا اور ترجیحی حصص والوں کو نفع بہر حال ملتا ہے، خواہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں۔

اس کے علاوہ بضاعت میں عامل کو کچھ بھی نفع نہیں ہوتا اور وہ مستاجر نہیں ہوتا اور کمپنی میں ترجیحی حصص کے جو عاملین اور ہدایت کاران ہوتے ہیں وہ تنخواہ دار ملازمین ہوتے ہیں۔

پھر بضاعت میں نفع سب رب المال ہی کا ہوتا ہے اور کمپنی شرکا کو صرف ۲۰ر سے ۳۰ر فیصد تک نفع دیتی ہے، باقی دیگر مصارف میں صرف کرتی ہے۔ لہٰذا ترجیحی حصص میں شرکت بضاعت کے تحت داخل نہیں بلکہ یہ قرض مشروط بالنفع ہے، چنانچہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کے کلام سے صراحتاً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترجیحی حصص میں شرکت قرض مشروط بالنفع ہے جو ربا ہے۔ اس سلسلے میں ہم پہلے استفتا پھر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا جواب ہدیہ ناظرین کرتے ہیں، تا کہ مقصد کا اثبات بآسانی ہو سکے۔ سوال کی ضروری باتیں یہاں پیش کر رہے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

"**سوال**: اس سلسلے میں معاملات کی نئی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں، جیسے بینک یا لائف انشورنس کمپنی یا ریلوے اور ملوں کے حصے وغیرہ جو تاجرانہ کاروبار کرتے ہیں، ان میں جو شخص روپیہ جمع کرتا ہے وہ درحقیقت قرض نہیں دیتا اور جو نفع اس کو ملتا ہے، وہ درحقیقت سود نہیں ہوتا، بلکہ وہ اس تجارت میں یک گونہ شرکت ہے اور جو سود مقرر ہوتا ہے اگر چہ وہ بلفظ سود ہو مگر درحقیقت سود نہیں ہے، بلکہ وہ اس کاروبار کا نفع ہے جو متیقن ہوتا ہے، اور قرآن مجید میں کہیں نفع متیقن کی حرمت وارد نہیں اور نہ اس کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے، اس واسطے کہ جو شخص تجارتی حساب سمجھنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو اس کو اس کے بغیر چارہ نہیں کہ وہ فیصدی تین یا پانچ روپیہ پہلے سے متیقن کر لیا کرے، خصوصاً اس زمانے میں جب کہ کروڑوں روپیہ کی شرکت سے تجارتی کاروبار کھولے جاتے ہیں اور شرکا کی جانب سے ڈائریکٹروں کی جماعت کاروبار چلانے اور حساب و کتاب رکھنے اور منافع متعین کرنے اور ریزرو فنڈ قائم رکھنے کے لیے مقرر کیے جاتے ہیں، جو درحقیقت ان شرکا کی طرف سے وکیل ہوتے ہیں، تو جو منافع ان وکیلوں نے تجویز کیا ہو، وہ سود نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے کاروبار میں روپیہ داخل کرنے کو قرض کہا جاتا ہے، علاوہ اس کے ربا کی حرمت کی جو علت آیت کریمہ "لا تظلمون ولا تظلمون" میں بیان فرمائی ہے، وہ اس پر کسی بھی طرح صادق نہیں آتی۔ ضرورت ہے کہ علمائے کرام اس پر غور فرما کر جواب تحریر فرمائیں"۔

امام احمد رضا قدس سرہ کے جواب کا ضروری اقتباس ہم پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"**الجواب**: یہاں چار ہی صورتیں متصور ہیں کام میں لگانے کے لیے یہ روپیہ دینے والا بغرض شرکت دیتا ہے یا بطور ہبہ یا عاریت یا قرض۔ صورت ہبہ تو یہاں بداہۃً نہیں اور شرکت کا بطلان أظهر من الشمس (عقد شرکت نہ ہونے پر دلیل قائم کرنے کے بعد فرماتے ہیں) بالجملہ اس عقد مخترعہ کو شرکت شرعیہ سے کوئی علاقہ نہیں، اب نہ رہے، مگر عاریت یا قرض، عاریت ہے جب بھی قرض ہے کہ روپیہ صرف کرنے کو دیا اور عاریت میں شی بعینہ قائم رہتی ہے۔ در مختار میں ہے۔ "عارية الثمنين قرض ضرورة استهلاك عينها" بہر حال یہاں نہیں مگر صورت قرض اور اس پر نفع مقرر کیا گیا یہی سود ہے اور یہی جاہلیت میں تھا۔ حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: كل قرض جر منفعة فهو ربا. قرآن کریم

اس نفع متمم کی تحریم سے ساکت نہیں"۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۱۶، ج ۷)

ان تصریحات سے صاف یہ معلوم ہوا کہ ترجیحی حصص میں شرکت قرض مشروط بالنفع ہے جو ربا اور ناجائز و حرام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مساواتی حصص شرکت شرعی کی کس قسم میں داخل ہیں؟: سوال نامہ کی تفصیلات سے یہ واضح ہے کہ مشترکہ سرمایہ کمپنی میں حصص مختلف صورتوں مثلاً دس، بیس، پچاس، سو میں بٹے ہوئے ہیں، کسی شریک کا مال مثلاً دس روپیہ اور کسی کا بیس، کسی کا پچاس ہوتا ہے اور ایک مقررہ فیصد کے لحاظ سے انھیں حصص پر کمپنی نفع دیتی ہے چنانچہ سوال نامہ میں تصریح ہے:

"یہ منافع یا تو فی صد یا کل سرمایہ کی ایک مقررہ فی صدی کی شکل میں دیا جاتا ہے"۔

یوں ہی مساواتی حصص کے شرکا اپنے حصے کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مساواتی حصص شرکت عنان کے تحت داخل ہیں، کیوں کہ شرکت عنان میں جائز ہے کہ شرکا کے مال کم و بیش ہوں اور نفع بھی مال ہی کے تناسب سے مقرر ہوتا ہے۔ فتاوی عالمگیری میں شرکت عنان کے شرائط کے ذیل میں ہے:

" والمساواة في رأس المال ليس بشرط و يجوز التفاضل في الربح مع تساويهما في رأس المال كذا في محيط السرخسي". (ص ۳۱۹، ج ۵)

اور شرکت کی ہر قسم کے لیے ضروری ہے کہ نفع کی مقدار جزء شائع ہو، تعین نہ ہو، عالمگیری میں ہے:

" شرط جواز هذه الشركات أن يكون الربح معلوم القدر فإن كان مجهولا تفسد الشركة وأن يكون الربح جزأ شائعًا في الجملة لا معينا فإن عين العشرة أو مأة أو نحو ذلك كانت الشركة فاسدة. كذا في البدائع". (ص ۳۰۲، ج ۵)

شرکت کی بنیادی شرط جیسا کہ گذری یہ بھی ہے کہ شرکا اپنے مال کے تناسب سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوں۔

" فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رأس أموالهما وما كان من وضيعة أو تبعة فكذلك". (بحر ص ۱۸۲، ج ۵)

مساواتی حصص میں یہ تمام شرطیں موجود ہیں، کیوں کہ ان میں نفع کی مقدار فی صد کے لحاظ سے طے ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ جزء شائع ہے، معین نہیں ہے۔ یوں ہی مساواتی حصص والے شرکا مال کے تناسب سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ لہذا مساواتی حصص کو شرکت عنان میں داخل کیا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مگر اب ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کمپنی کے تمام شرکا کو اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات لینا لازم ہوتا ہے اور کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ در سے سود بھی ادا کرتی ہے تو یہ ایک ایسی شرط ہے جو تقاضائے عقد کے خلاف ہے۔

اس اشکال کے حل کے سلسلے میں ہم خلاصۃ الفتاوی کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

"ما لا يبطل بالشروط الفاسدة ستة و عشرون منها القرض والشركة والمضاربة". (ص ۵۵، ج۳)
ثانیاً کمپنی کی دیکھ بھال وہ ہدایت کاران کرتے ہیں جو شرکا کے نمائندے اور وکلا ہوتے ہیں اور شرکا کی جانب سے ہدایت کاران کے لیے ہر قسم کے تصرف ودین کی اجازت ہوتی ہے، لہذا عقد قرض میں بھی یہ حصہ داران کے وکیل ہوتے ہیں۔ لہذا کمپنی تجارت کو فروغ دینے کے لیے اگر کسی سے قرض لے گی تو اس قرض کی ادائیگی تمام شرکا پر لازم ہوگی۔ بحر الرائق ہے:

"لو استقرض أحد شريكي العنان مالا للتجارة لزمهما؛ لأنه تمليك مال بمال فكان بمنزلة الصرف". (ص ۱۹۳، ج۵)

علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال في الخانية: إلّا أن يقول الوكيل للمقرض: إن فلانا يستقرض منك ألف درهم فحينئذ يكون المال على المؤكل لا على الوكيل". (منحة الخالق على هامش البحر الرائق ص ۱۹۳، ج ۵)

باقی رہا مسئلہ سود کا تو اس کا حل یہ ہے کہ قرض دیتے وقت شریک یہ کہہ دے کہ میں اس قرض پر سود نہیں لوں گا۔ اب کمپنی اصل رقم پر جو اضافہ کردے، اسے سود نہ سمجھے، بلکہ مال طیب وطاہر سمجھے۔ مگر بہتر یہ ہے کہ اسے فقرا، مساکین کے درمیان تقسیم کردے۔ مجدد اعظم اعلی حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"جب کہ اس نے نہ سود لینا چاہا، نہ اصلاً اس کا اقرار کیا، بلکہ صراحتاً منع کر دیا، نہ اب اسے سود لینا مقصود تو فقرا کو پہنچانے کی نیت سے وہ روپیہ جو گورنمنٹ سے بلا غدر وعہد شکنی، بلکہ بخوشی ملتا ہے۔ لینا اور لے کر مساکین مستحقین کو پہنچا دینا ضرور موجب ثواب ہے"۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۱۸، ج ۷)

اب دوسرا اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شریک کی موت وجنون سے مشترکہ کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا جب کہ شرکت شرعی کا حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شریک مر جائے یا مجنون ہو جائے تو شرکت ختم ہو جاتی ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"لو كان الشركاء ثلثة مات واحد منهم حتى انفسخت الشركة في حقه لا تنفسخ في حق الباقين. كذا في المحيط". (ج ۲ ص ۳۳۵)

نیز عالمگیری ہی میں ہے:

"في الفتاوى سئل أبو بكر عن شريكين جن أحدهما و عمل الآخر بالمال حتى ربح أو وضع قال: الشركة بينهما قائمة إلى أن يتم إطباق الجنون عليه فإذا قضى ذلك تنفسخ الشركة بينهما". (ص ۳۴۸، ج ۵)

اس اشکال کا حل یہ ہے کہ شرکت شرعی کا مذکورہ قانون کمپنی کے آئین سے متصادم نہیں، کیوں کہ کمپنی کی بھی ممبری ختم ہونے کی ایک صورت ہے جیسا کہ سوال نامہ سے ظاہر ہے کہ حصہ دار کی موت واقع ہو جائے یا پاگل ہو جائے۔

اور اس میں وراثت کے جاری ہونے کا معنی صرف اس قدر ہے کہ اس کا وارث اس کا حصہ اپنے نام منتقل کروا کے خود ممبر بن سکتا ہے۔ تو گویا کہ ترکہ کو حصہ مان کر شرکت کا یہ عقد جدید ہوا۔ اس کی واضح علامت یہ ہے کہ اگر اپنے نام اس حصے کو منتقل نہ کرواتا تو کمپنی میں اس کا کچھ بھی عمل، دخل نہ ہوتا اور شریعت اسلامیہ نے اس کی بھرپور اجازت دی ہے کہ ترکہ کو حصہ مان کر وارث شرکت کو باقی رکھ سکتا ہے بشرطیکہ اس کا حق ترکہ میں ثابت ہو جائے۔ عالمگیری میں ہے:

" لو كان المال في يد رجلين و هما مقران بالمعاوضة فادّعى أحدهما شيئا من ذلك المال أنه له ميراثًا عن أبيه و أقام البينة قبلت بينته". (ص ٣١٦، ج ٢)

مسئلہ موت وجنون میں جو حکم شرکت مفاوضہ کا ہے وہی شرکت عنان کا ہے۔اور شرکت مفاوضہ جب عقد جدید کے ذریعہ باقی رکھی جاسکتی ہے تو شرکت عنان بھی وَرَثہ کے لیے عقد جدید کے ذریعہ باقی رکھی جاسکتی ہے۔لہذا شرکت شرعی اور کمپنی کے ضابطہ کے درمیان کوئی تنافی نہیں۔واللّٰہ تعالی أعلم.



تنقیحی مقالہ - ۶ از: مولانا ابوالحسن مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

مبسملا محمدًا مصليًا مسلمًا

سوال نامے کی تصریح کے مطابق مشترکہ سرمایہ کمپنی ''شیر بازاری'' اسلام کے مشہور ومعروف نظریہ شرکت کی ایک شکل ہے۔چنانچہ سوال نامے میں ہے ''یہ کوئی عجوبۂ روزگار چیز نہیں ہے، بلکہ کاروبار میں ''شرکت'' کی ایک جدید ترقی یافتہ شکل ہے''۔ (سوال نامہ)

سرمایہ کمپنی میں شرکت شرکت مفاوضہ نہیں ہے، کیوں کہ اس کے لیے اسلامی نظریہ شرکت میں مال، تصرف میں مساوات اور دین میں اتحاد اور دونوں کا آزاد ہونا، ذی عقل وشعور ہونا، بالغ ہونا اور نفع کا معلوم القدر ہونا ناگزیر ہے۔اس کے برعکس مشترکہ سرمایہ کمپنی میں یہ ساری باتیں ناپید ہیں۔لہذا اگر مشترکہ سرمایہ کمپنی کا تعلق شرکت سے ہوگا تو شرکت عنان سے ہی ہوگا۔لہذا آیئے اس طرف عنان فکر موڑتے ہیں، مگر شرکت عنان کے تعلق سے غور وفکر کرنا تفصیل طلب ہے۔اس لیے اولا مشترکہ کمپنی اور اس میں جمع ہونے والے حصص سے متعلق معلومات سوال نامے کی روشنی میں قلم بند کرتے ہیں، بعدہ شرکت عنان کی تشریح وخصوصیات، اس کے بعد تطابق۔

سرمایہ کمپنی اور اس کے حصص: کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور ناقابل مس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔(سوال نامہ)

حصص، حصہ، کی جمع ہے حصہ سے مراد کمپنی کے مشترکہ اور مجموعی سرمایہ کا ایک چھوٹے سے چھوٹا وہ حصہ ہوتا ہے جس کی ایک قیمت مقرر ہوتی ہے۔کمپنی کی طرف سے دوطرح کے حصے جاری ہوتے ہیں۔(سوال نامہ)

ترجیحی حصص، مساواتی حصص: ترجیحی حصص اسے کہتے ہیں جس کے شرکا نفع اور نقصان دونوں میں برابر طور پر نہیں، بلکہ وہ صرف اور صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں۔خواہ کمپنی کو نفع ملے یا نہ ملے۔سوال نامے میں توضیح یوں ہے:

''ترجیحی حصص وہ حصص ہوتے ہیں جن کو چند خاص حقوق ومراعات حاصل ہوتے ہیں جن کا تذکرہ کمپنی کے پراسپیکٹس اور قواعد میں ہوتا ہے۔ان حصص کے مالکوں کو دوطرح کے حقوق حاصل ہوتے ہیں۔

(۱) ان کو نفع تقسیم کرتے وقت ترجیح دی جاتی ہے (۲) ترجیحی حصہ داروں کو کمپنی کے خاتمہ کے وقت اصل رقم کی ادائیگی

میں ترجیح دی جاتی ہے(۳) اورایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کوایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے“۔

مساواتی حصص : وہ حصے ہوتے ہیں جن میں شرکا نفع اور نقصان میں برابر کے ہوتے ہیں اور ووٹ دینے کے مکمل مجاز ہوتے ہیں۔سوال نامہ میں ہے:

”مساواتی حصص وہ حصے ہوتے ہیں جن پر تمام ترجیحی حصہ داروں کی ادائیگی کے بعد باقی بچا ہوا منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے، مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔جب تک کمپنی جاری رہتی ہے یہ نفع اور نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور کمپنی کے بند ہونے پر جو کچھ اثاثے باقی رہ جاتے ہیں ان پر مساوی طور سے تقسیم کر دیے جاتے ہیں“۔

نیز کمپنیاں سرمایۂ حصص کے علاوہ اپنے شیر ہولڈروں سے قرض لیتی ہیں اور اس پر حصہ داروں کو سود ادا کرتی ہیں۔ سوال نامہ میں ہے:

”سرمایہ قرض پر کمپنی ایک طے شدہ در سے سود ادا کرتی ہے۔کمپنی اپنے حصص کا اجرا قرض تمسکات سے منسلک کر کے بھی کرتی ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے اسے کمپنی کے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی لازماً، بادل ناخواستہ لینے پڑتے ہیں۔کمپنی حصص سے الگ تھلگ قرض تمسکات کے ذریعہ بھی قرض وصول کرتی ہے جس سے وہ ایک مقررہ شرح کے مطابق اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے، چاہے کمپنی کو نفع ہو یا نقصان“۔(سوال نامہ)

کمپنی اور حصص سے متعلق مذکورہ بالا اقتباسات کا خلاصہ یہ ہے کہ ترجیحی حصہ کے شرکا کو نقصان سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، ان کو بہر صورت نفع ملتا ہے، ساتھ ہی ان کے نفع کی مقدار مقررہ شرح کے مطابق معین و غیر شائع۔اور مساواتی حصص کے شرکا نفع و نقصان میں برابر شریک ہوتے ہیں اور شرکا خواہ ترجیحی حصص کے ہوں یا مساواتی حصص کے، دونوں کو کمپنی کے قرض تمسکات کے جاری کرنے کے سبب سود لینا ہی پڑتا ہے، گویا کمپنی سرمایہ کاری میں کسی بھی حصہ دار کو سود کی آلودگیوں سے نجات نہیں ہے۔

سرمایہ کمپنی میں دو طرح کے حصص ہوتے ہیں۔ترجیحی حصص، مساواتی حصص، اس لیے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا مشترکہ سرمایہ کمپنی اپنے دونوں اقسام حصص کے ساتھ شرکت عنان ہے؟

تو ہمارے عرض کردہ تعارف سے ہی اجلی ہے کہ اس کی قسم اول یعنی ترجیحی حصص میں شرکت ہرگز شرکت عنان نہیں، کیوں کہ ترجیحی حصص اور اسلامی شرکت عنان کے مابین سخت تصادم ہے اس لیے کہ اس قسم کے شرکا کے لیے مقررہ شرح کے مطابق نفع کی مقدار متعین رہتی ہے۔اور قدر نفع کی تعیین کی صورت میں شرکت عنان فاسد ہوا کرتی ہے۔چنانچہ ہدایہ میں ہے:

”لا یجوز الشرکة إذا شرط لأحدهما دراهم مسماة من الربح؛ لأنه شرط یوجب انقطاع الشرکة فعساه لا یخرج إلا قدر المسمی لأحدهما“. (ص ۶۳۲، ج ۲، کتاب الشرکة)

تنویر الابصار میں ہے: و تفسد باشتراط دراهم مسماة من الربح لأحدهما. (ص ۳۷۶، ج)

ان جزئیات سے معلوم ہوا کہ ترجیحی حصص کی شرکت شرکت عنان نہیں بلکہ شرکت شرعی ہی نہیں، تو یا تو عاریت ہے یا

تو قرض۔ عاریت نہ ہونا روشن ہے، لہذا قرض ہے۔ دوسرے اس لیے بھی کہ اس کے شرکا کی اصل جمع شدہ رقم بصورت مثل محفوظ رہتی ہے اور یہ صورت قرض کی ہے۔ جیسا کہ تنویر الابصار میں ہے: ”القرض هو عقد مخصوص يرد على دفع مال مثلي لآخر يرد مثله“. (ص ۱۹۱، ج٤)

پھر یہاں اس پر نفع بھی ملتا ہے، اس لیے یہ قرض مع الربا ہوا۔ آقاے کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

”كل قرض جرّ منفعة فهو ربا“.

لہذا واضح ہوا کہ ترجیحی حصص میں سرمایہ کاری محض سودی کاروبار ہے، کسی مسلمان کا اس قسم کی شرکت میں حصہ داری اور اس سے انتفاع ہرگز، ہرگز جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔

مساواتی حصص میں شرکت: لیکن مساواتی حصص کی حصہ داری بلاشبہہ شرکت عنان ہے، کیوں کہ اس کا نظریۂ شرکت اسلامی نظریۂ شرکت کے عین مطابق ہے، بایں طور اسلامی شرکت عنان میں ضروری ہے کہ دونوں شریک نفع ونقصان میں مساہم ہوں۔ ٹھیک یہی آئین مساواتی حصص میں پایا جاتا ہے۔ لہذا اگر کمپنی میں ترجیحی حصص کے شرکا نہ ہوتے، صرف مساواتی حصص کے حصہ دار ہوتے تو بلاشبہہ ان کی شرکت ابتدا میں جائز اور عنان ہوتی، پھر شرکا جیسے جیسے اقساط جمع کرتے جاتے ان کی شرکت ثابت ہوتی رہتی، کیوں کہ شرکت میں پورا مال عقد شرکت کے وقت موجود ہونا ضروری نہیں۔ تنویر الابصار میں ہے:

”لا تصح بمال غائب. بل لا بد من كونه حاضرًا والمراد حضوره عند الشراء لاعند عقد الشركة؛ فإنه لو لم يوجد عند عقد ها يجوز. (ص ۳۷۳، ج ۳)

مگر ارتکاب قمار کو مستلزم ہے کہ وہ مدت مقررہ میں قسطیں جمع نہ ہونے کی صورت میں کمپنی جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی اور یہ ضبط کرنا موجب قمار ہے۔ سوال نامہ میں ہے:

”وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی ہے۔ اسی میں ہے: جن درخواستوں پر الاٹمنٹ کی رقم یا بقایا قسطوں کی رقم وصول نہیں ہوتی تو ان پر اداشدہ رقم ضبط کر لی جاتی ہے“۔ اور قمار بازی حرام ہے، لہذا مسلمانوں کو مساواتی حصص میں بھی شرکت درست نہیں، اس کے علاوہ وہ بھی مساواتی حصص میں کئی مفاسد ہیں جن کی وجہ سے اہل اسلام کو اس میں حصہ داری کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے:

(ا) یہ کہ مشترکہ کمپنی میں سرمایہ شرکت کے ساتھ سودی قرض دینا مشروط ہوتا ہے اور سود لینا بھی پڑتا ہے۔ سوال نامہ میں ہے: بلکہ کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ درسے سود بھی ادا کرتی ہے۔ یعنی حصص کے ساتھ سودی قرض دینا ایک لازمی شرط ہے“۔

اور اسی میں ہے: کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی جاری کرتی ہے جسے شرکا کو لینا پڑتا ہے، گو بادل نا خواستہ ہی سہی۔

نیز سوال نامے میں ہے: ڈے بینچر خریدنے والوں کو مقررہ شرح سے سود ملتا ہے، چاہے اس سال کمپنی کو منافع ہو یا نقصان، یہ شرح سود پہلے سے طے کر لی جاتی ہے۔ اس بیان سے واضح ہے کہ مساواتی حصص میں شرکت سودی کاروبار ہوگی،

اس لیے مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہونی چاہیے۔

ایک توجیہ: ممکن ہے راہ جواز نکالنے کی سعی کرتے ہوئے یہ توجیہ کی جائے کہ بلاشبہہ سود لینا حرام، مگر سود سے بچنے کی صورت موجود ہے کہ سرمایہ کاری میں حصہ لینے والا سود کو بالکل حرام تر حرام سمجھے اور اس کے لینے سے صاف انکار کر دے اور دل میں خبیث و ناپاک جانے اور ایسے مال کے لینے کا قصد نہ کرے تو وہ سود نہ ہوگا، اگرچہ کمپنی والے اپنے آئین واصول کے مطابق سود دیں۔ چنانچہ مجدد اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فتاوی رضویہ میں فرماتے ہیں:

”جب کہ اس نے نہ سود لینا چاہا، نہ اصلاً اس کا قرارداد کیا، بلکہ صراحۃً منع کر دیا، نہ اب اس سے سود لینا مقصود تو فقرا کو پہنچانے کی نیت سے وہ روپے جو گورنمنٹ بلا غدر و عہد شکنی، بلکہ بخوشی ملتا ہے، لینا اور لے کر مساکین مستحقین کو پہونچا دینا ضرور موجب ثواب ہے۔ لأن فيه الإحسان بالمساكين و إيصال الحق إلى المستحقين. والله يحب المحسنين و إنما الأعمال بالنيات و إنما لكل امرئ ما نوى. (ص ۱۱۷، ۱۱۸، ج۷)

تو اس سلسلے میں عرض ہے: مذکورہ توجیہ سے سود لینے کے گناہ سے تو بچایا جا سکتا ہے اور اس حیثیت سے حاصل شدہ مال یقیناً طیب و حلال ہوگا، مگر محض اتنی بات نہیں، بلکہ سود دینا بھی مشروط ہوتا ہے۔ لہذا سرمایہ کاری حصہ داری میں سود دینے کی آلودگی سے بہر حال آلودہ ہونا پڑے گا، اور بے ضرورت شرعی اور مجبوری کے سود دینا بھی حرام ہے، جیسا کہ فتاوی رضویہ میں ہے: سود لینا مطلقاً اور بے ضرورت اور مجبوری شرعی دینا بھی دونوں حرام ہیں۔ (ص ۱۱۸، ج ۷)

(۲) مشترکہ سرمایہ کمپنی میں مساواتی حصص کے حصہ داران کے ساتھ ترجیحی حصص کے شرکا بھی ہوتے ہیں۔ ان کی شرکت باطل محض اور سودی ہوتی ہے تو اگر مساواتی حصص میں شرکت کی اجازت دے دی جائے تو سودی کاروبار والوں سے مساہمت ہوگی اور ایسے حرام کام کرنے والوں کا تعاون ہوگا اور یہ بلاشبہہ ناجائز ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہیں: لَا تَعَاوَنُوْا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ۔

(۳) یہ ہے کہ سرمایہ کمپنی میں بے شمار قبائح و شنائع مثلاً دغا، فریب، مکاری، کذب کا بھی ارتکاب ہوتا ہے جب کہ اسلام کا نظریہ شرکت اس سے پاک و صاف ہے۔ لہذا مساواتی حصص میں شرکت اگرچہ شرکت عنان ہے، مگر مذکورہ مفاسد کے سبب مسلمانوں کے لیے جائز نہیں۔

ایک اشکال: یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مساواتی حصص میں شرکت، شرکت عنان نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ سرمایہ کمپنی میں سودی قرض دینا اور لینا مشروط ہوتا ہے جو اقتضائے شرکت کے خلاف ہے۔ تو اس پر عرض ہے کہ ظاہر ہے کہ یہ شرط، شرط فاسد ہے اور شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی۔ شامی میں ہے:

”لأن الشركة لا تفسد بالشروط الفاسدة“. (ص ۳۷٦، ج ۳)

اس عبارت سے واضح ہے کہ شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، لہذا مساواتی حصص میں شرکت عنان ہے، یہ اور بات ہے کہ امر حرام کے لزوم کے سبب مباح نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بہر صورت ارتکاب حرام لازم آتا ہے اور ارتکاب حرام حرام ہے، لہذا مسلمانوں کو سرمایہ کاری کی دونوں قسموں ترجیحی و مساواتی میں سے کسی میں بھی شامل ہونا درست و جائز نہیں۔

(۱) ہمارے مذکورہ بیان سے واضح ہے کہ شرع مطہر کے آئین کے مطابق مساواتی حصص کی خریداری قمار و سود سے اختلاط کے سبب ناجائز بلکہ حرام ہے۔ تو اگر چہ کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی، مگر اس کی خریداری اب بھی جائز نہ ہو گی۔

(۲) قابل تبدیل قرض تمسکات حاصل کر کے مساواتی حصص میں تبدیل کرنا اور فائدہ اٹھانا ناجائز ہے۔

اول یہ کہ قرض تمسکات سودی کاروبار ہے، جیسا کہ سوال نامے میں تصریح ہے:

''قرض تمسکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجود بند ہو جاتا ہے اور وہ کمپنی کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہو جاتا ہے، باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا واجب ہوتا رہتا ہے''۔

دوم یہ کہ مساواتی حصص خود سودی معاملہ ہے کہ اس میں قرض پر زیادتی مطلوب ہوتی ہے۔ و كل قرض جر منفعة فهو ربا۔ تو ایک سودی معاملہ کو دوسرے سودی امر میں تبدیل کرنے سے جواز کیوں کر ثابت ہو گا۔

(۴) صفر سود کی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کر کے انتفاع ناجائز ہے کہ اس کا بھی مآل وہی ہے جو قابل تبدیل قرض تمسکات کا ہے۔ کمپنی کا حصص فروشندگان سے معاہدے کرنا اور انھیں کمیشن دینا جائز نہیں کہ امر غیر حلال کا معاہدہ ہے، یوں ہی ایسے سودی معاملے کی خرید و فروخت کی ملازمت اور کمیشن اور ممبری اختیار کرنا، مذکورہ بالا مفاسد سے پُر کمپنی کی منصوبہ سازی، رجسٹریشن ناجائز ہے کہ سودی کاروبار میں تعاون ہے اور اس کام میں کسی بھی قسم کا تعاون لعنت الٰہی اور عتاب خداوندی کا موجب ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ''. مجدد اعظم اعلیٰ حضرت رضي الله تعالى عنه سودی معاملات میں ممبری سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں: ''اس کا ممبر بننا حرام ہے''۔ (ص ۱۰۲، ج ۷)

والله تعالى أعلم وعلمه أتم و أحكم.



دوسرا باب

دوامی اجارہ

دُکانوں، مکانوں کے پٹہ، پگڑی اور کرایہ داری

کی تحقیق و تفصیل

(سوال نامہ)

خلو یا دوامی اجارہ

مرتب: محمد نظام الدین رضوی مصباحی
رکن مجلس شرعی، واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

دوامی اجارہ (خُلو) کا آغاز آج سے چار سو سال پہلے دسویں صدی ہجری میں ہوا، جو عہد بہ عہد روز افزوں ترقی کرتا رہا، اور آج ''پگڑی'' کی شکل میں عامۂ بلاد اسلامیہ کے سر پر مصیبت بن کر نازل ہو چکا ہے۔

پگڑی کیا ہے؟ زمین یا مکان، یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک جائداد کو جو مال دیتا ہے یا خود مالک، کرایہ دار کو اپنی جائداد پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے جو مال پیش کرتا ہے، اسی کا نام ''پگڑی'' یا ''بدل خلو'' ہے۔ بلفظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ:

کرایہ دار ''حق ابقاے اجارہ'' یا مالک ''ولایت تصرف'' کے بدلے میں جو مال دیتا ہے'' پگڑی'' ہے۔ گویا پگڑی کی حیثیت ثمن کی ہے۔ اور ''حق ابقاے اجارہ'' اور ''ولایت تصرف'' کی حیثیت مبیع کی۔ یہی وجہ ہے کہ پگڑی کی یہ رقم ناقابلِ واپسی ہوتی ہے اور حق ابقاے اجارہ نسلاً بعد نسلٍ میراث کی طرح سے ورثہ میں منتقل ہوتا رہتا ہے۔

اس اجارہ کو خُلو اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں مکان یا دکان کے خالی کرنے کا حق صرف کرایہ دار کو دے دیا جاتا ہے۔

زر ضمانت: پگڑی سے ملتی جلتی ایک شکل یہ ہے کہ مالک کرایہ دار سے کچھ رقم اس شرط پر لیتا ہے کہ جب یہ مکان یا دکان خالی کرے گا وہ رقم اسے واپس مل جائے گی۔ بسا اوقات یہ معاہدہ یوں بھی ہوتا ہے کہ پیشگی کا جزء حصہ۔ مثلاً دس ہزار، بیس ہزار۔ تخلیہ کے وقت واپس ہوگا، اور باقی حصہ ہر مہینے کے نصف کرایہ میں ماہ بماہ وضع ہوتا رہے گا خواہ وہ جتنی مدت میں وضع ہو۔

اس معاہدہ میں بھی عام طور سے کرایہ داری کی مدت مقرر نہیں کی جاتی، گویا عملاً یہ اجارہ بھی دوامی ہوتا ہے، البتہ بمبئی میں یہ اجارہ گیارہ ماہ کے لیے ہوتا ہے، اس کے بعد اگر فریقین راضی ہوں تو پھر گیارہ ماہ کے لیے تجدید ہوتی ہے اور اگر کسی وجہ سے مدت اجارہ پوری ہو جانے کے بعد تجدید نہ ہو سکی اور کرایہ دار کا قبضہ باقی رہا تو کچھ دنوں بعد اس کا یہ قبضہ مستقل اور اجارہ دائمی ہو جاتا ہے۔

یہ اجارہ دو اہم مقاصد کے پیش نظر کیا جاتا ہے۔

ایک تو یہ کہ اس کی وجہ سے کرایہ دار کو مالک کی طرف سے یہ اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ وہ اسے بے دخل نہ کرے گا، اور یہ بے فکر ہو کر سکونت یا تجارت کرتا ہے۔

دوسرا یہ کہ مالک کو یک گونہ یہ سکون حاصل ہوتا ہے کہ فسخ اجارہ کے وقت کرایہ دار اسے مکان یا دکان واپس کر دے گا، ساتھ ہی کرایہ بھی پابندی کے ساتھ ادا کرتا رہے گا۔ بصورت دیگر وہ پیشگی رقم کو کرایہ میں محسوب کر کے اپنے حق کے حصول پر قادر ہوگا۔ اسی لیے اس رقم کو ''زر ضمانت'' یا ''سیکوریٹی'' (security) کہا جاتا ہے۔ اور بہر حال مالک

مکان ودکان کو زرضمانت میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔

پگڑی اور سیکوریٹی کا فرق:- پگڑی اور سیکوریٹی میں متعدد فرق ہیں۔

(۱) پگڑی نا قابل واپسی ہوتی ہے۔اور سیکوریٹی قابل واپسی ہوتی ہے۔

(۲) پگڑی کو معاہدہ نامہ میں درج نہیں کیا جاتا،اور سیکوریٹی کو با قاعدہ درج کیا جاتا ہے۔

(۳) پگڑی میں کرایہ دار"کرایہ کی چیز" کسی کو بھی کرایہ پر دے سکتا ہے لیکن سیکوریٹی میں پابند ہوتا ہے کہ مالک کو ہی مکان،دکان واپس کرے۔

(۴) قانون کی نگاہ میں قدیم عمارتوں پر پگڑی لینا رشوت کی طرح جرم ہے اور جدید عمارتوں میں اس کی اجازت ہے۔لیکن سیکوریٹی کی قدیم،جدید ہر قسم کی عمارتوں میں اجازت ہے یہ کبھی جرم نہیں۔

اجارہ کی شرعی حیثیت:- معاملۂ اجارہ میں جو چیز (شئ مُستاجَر) کرایے پر دی جاتی ہے عین وہ چیز تو مؤاجر کی ملک ہوتی ہے مگر اس کے منافع کا مالک مستاجر یعنی کرایہ دار ہوتا ہے۔

⊙ عقد اجارہ میں یہ ضروری ہے کہ کرایہ داری کی مدت متعین ہو،اور شیءِ مستاجَر سے منفعت کی مقدار معلوم ہو۔

⊙ مدت اجارہ خواہ جتنی طویل ہو کرایہ دار یا مالک کسی کی بھی موت سے فسخ ہو جاتا ہے اور اس میں وراثت نہیں جاری ہوتی۔

⊙ مدت اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ داری ختم ہو جاتی ہے اور مؤاجر کو اس امر کا مکمل اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ شئ مُستاجَر (مکان) کو بلا معاوضہ واپس لے لے۔

⊙ اور اگر مدت اجارہ مجہول ہو تو ایک ماہ پورا ہوتے ہی مؤاجر کو اپنی دکان،مکان واپس لینے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور کرایہ دار کو واپس کرنے میں کسی چوں وچرا،یا قانونی چارہ جوئی کا حق نہیں ہوتا۔

اس کے برخلاف قانون کی رو سے مدت اجارہ معلوم ہونا ضروری نہیں اور مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی عام حالات میں کرایہ دار کو بے دخل نہیں کیا جا سکتا،اس میں وراثت بھی جاری ہوگی،جیسا کہ قوانین کرایہ داری کے مطالعہ سے عیاں ہوگا۔

اجارہ کی قانونی حیثیت:- ١٩٤٧ء میں صوبۂ اتر پردیش کی عمارتوں کے لیے اجارہ کے یہ قوانین منظور کیے گئے۔

(۱) کسی عمارت کو بغیر سرکاری افسر کے الاٹمنٹ کے کرایہ پر نہیں دے سکتے،اگر دیتے ہیں تو جرم ہے۔کرایہ دار کے لیے بھی،مالک مکان کے لیے بھی،یوں ہی کسی عمارت کو کرایہ دار سے از خود خالی بھی نہیں کرا سکتے،اس کا اختیار بھی صرف سرکاری افسر کو ہے۔

(۲) کوئی مکان یا دکان خالی ہو جائے تو تخلیہ کے پندرہ روز کے اندر سرکاری افسر کو اطلاع دینی ضروری ہے۔

(۳) کسی بھی زمین،مکان،دکان کا پریمیم یا پگڑی لینا،دینا رشوت کے مساوی ہے جو جرم ہے۔

(۴) اگر پندرہ روز میں سرکاری افسر الاٹمنٹ نہ کرے تو مالک کو اختیار رہتا ہے کہ وہ کرایہ پر جاری کر دے۔

(۵) قانوناً کرایہ کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے،یہ مالک اور کرایہ دار کی مرضی پر ہے کہ دونوں باہم جتنا چاہیں کرایہ طے کرلیں۔

(۶) مالکان اگر نرخ بازار کے لحاظ سے یہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ کم ہے تو وہ حاکم ضلع (D.M) کے یہاں اضافہ کے لیے

درخواست دیں، اسے اختیار ہے کہ کرایہ میں اضافہ کردے، مگر وہ جلدی اضافہ نہیں کرتا اور اگر کرتا بھی ہے تو بہت معمولی۔
ان قوانین کی وجہ سے لوگوں نے تعمیرات کا سلسلہ بند کردیا تو حکومت نے مجبور ہو کر ۱۹۷۲ء میں یہ ترمیمات کیں۔

(۱) نئی تعمیرات پر پگڑی لینا جرم نہیں ہے، ان پر ۱۹۴۷ء کا ایکٹ نافذ نہ ہوگا۔

(۲) ۱۹۷۲ء کے بعد تعمیر شدہ مکانات، یا وہ مکانات جنھیں ۱۹۸۵ء تک تعمیر ہوئے بیس سال پورے نہ ہوئے ہوں "جدید" ہیں، اور جن مکانات کے تعمیر ہوئے ۱۹۸۵ء تک بیس سال پورے ہو چکے ہوں وہ "قدیم" ہیں۔

(۳) قدیم عمارات پر ۱۹۴۷ء کا قانون نافذ ہوگا کہ انھیں نہ خود کرایہ پر دے سکتے ہیں، نہ اضافہ کر سکتے ہیں، نہ خالی کرا سکتے ہیں، ہاں کوئی ذاتی اہم ضرورت ہو تو منصف (سول جج) کے یہاں درخواست دے کر خالی کرا سکتے ہیں۔

(۴) جدید تعمیرات میں مالکان کو اختیار ہے کہ جس کو جتنے کرایے پر چاہیں دیں، سرکاری افسر کو اس سلسلے میں الاٹمنٹ کا کوئی اختیار نہیں۔

(۵) خالی زمین جس پر کوئی عمارت نہیں ہے اس پر تعمیر کی اجازت کرایہ دار کو دے دی گئی ہو تو بیس سال میں خالی کرا سکتا ہے۔

(۶) کرایہ وہ رقم ہے جو مالکان اور کرایہ دار کے درمیان طے ہو، ساتھ ہی وہ ٹیکس بھی جو سرکاری طور پر عائد ہو۔ یہ سب کچھ کرایہ دار کے ذمہ ہے۔ (یہ معلومات جناب امتیاز علی صاحب ایڈوکیٹ شہر اعظم گڑھ نے فراہم کیں)

(۷) کسی عمارت کا کرایہ دار وہ شخص ہے جس کے ذریعہ کرایہ واجب الادا ہو، اور اس کی موت پر کرایہ دار اس کے وہ وارثین ہیں جو عام طور پر اس عمارت میں اس کے ساتھ رہتے رہے ہوں۔ مسافر خانہ، گیسٹ ہاؤس، سرائے اور ہوٹل میں قیام کرنے والے کو کرایہ دار نہیں کہیں گے۔

(۸) مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل کرنے کے لیے کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جائے گا گو کہ مدت اجارہ پوری ہو جانے، یا عمارت چھوڑ دینے کی نوٹس کی مدت گزر گئی یا کسی اور طرح سے اس کی کرایہ داری ختم ہو گئی ہو۔

(۹) کرایہ داری ختم ہو جانے کے بعد درج ذیل ایک یا ایک سے زیادہ وجوہ کی بنا پر کرایہ دار کو بے دخل کرنے کا مقدمہ دائر کیا جا سکتا ہے۔

(الف) کرایہ دار کے ذمہ کم سے کم چار ماہ کا کرایہ باقی ہو اور اس پر مطالبہ کی نوٹس ذاتی طور پر تعمیل کیے جانے کے ایک ماہ کے اندر مالک کو اس کی ادائیگی نہیں کی ہو۔ (فوجیوں کے لیے یہ مدت چار ماہ کے بجائے ایک سال ہے)

(ب) کرایہ دار نے جان بوجھ کر مکان کو خاص طور سے نقصان پہونچایا ہے، یا نقصان پہونچانے کی منظوری دی ہے۔

(ج) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت میں کوئی ایسی تعمیر یا ترمیم کی ہے جس سے اس کی قیمت یا افادیت گھٹنے یا اس کی ہیئت بدل جانے کا خدشہ ہو، یا ایسی تعمیر، یا ترمیم کرنے کی منظوری دی ہو۔

(د) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت کو اس غرض کے سوا جس کے لیے وہ عمارت کرایہ پر دی گئی تھی کسی اور غرض میں استعمال کیا یا اس میں کوئی ایسا کام کیا جو اس کے استعمال کے مخالف ہے، یا غیر قانونی یا غیر اخلاقی مقاصد میں عمارت کو استعمال کرنے، یا استعمال کی منظوری دینے کے جرم میں وقتی طور پر نافذ کسی قانون کے تحت مجرم قرار دیا گیا ہو۔

(ہ) کرایہ دار نے دفعہ ۲۵ یا پرانے قانون کی شرائط شکنی کرکے پوری عمارت یا اس کے کسی حصے کو شکمی کرایہ پر اٹھایا ہے۔

دفعہ ۲۰:- مذکورہ وجوہ سے بے دخلی کے کسی مقدمہ میں اگر کرایہ دار مقدمہ کی پہلی سنوائی پر اپنے ذمہ

واجب الادا کرایہ و معاوضۂ نقصان کی پوری رقم بغیر کسی شرط کے ادا کر دے تو کورٹ بے دخل ہونے کا فیصلہ صادر کرنے کے بجائے کرایہ دار کو اس پر مذکورہ وجوہ سے عائد شدہ الزام سے بری کر کے بے دخلی سے بچا سکتا ہے (قانون کرایہ داری برائے شہری عمارات اتر پردیش ۱۹۷۲ء)

دوامی اجارہ شرعی نقطۂ نظر سے:- شرعی نقطۂ نظر سے دوامی اجارہ ناجائز ہے۔ کیوں کہ:

(۱) اس میں اجارہ کی مدت مجہول ہوتی ہے۔

(۲) شئ مُستاجر (مکان، دکان) سے منفعت کی مقدار متعین نہیں کی جاتی۔ اعلیٰ حضرت عظیم البرکت علیہ الرحمۃ و الرضوان فرماتے ہیں:

"ہمیشہ کے لیے اجارہ میں دینا کسی مملوک شئ کا بھی جائز نہیں، نہ کہ وقف۔ ظاہر ہے کہ ہیشگی کسی شئ کو نہیں، تو معنی یہ ہوں گے کہ جب تک باقی ہے۔ اور مدت بقا مجہول ہے اور جہالت مدت سے اجارہ فاسدہ ہوتا ہے۔ لہذا علما نے تصریح فرمائی کہ جب تک مدت معین نہ کی جائے اجارہ جائز نہیں کہ تعیین مدت سے مقدار منفعت معلوم ہوتی ہے پر ظاہر ہے کہ ہمیشہ کے لیے کہنا نہ کوئی تعیین مدت ہے، نہ اس سے مقدار منفعت معلوم ہو سکے،" (فتاوی رضویہ ۶/۳۴۴، کتاب الوقف)

(۳) دوامی اجارے میں مالک مکان، کرایہ دار سے مکان واپس نہیں لے سکتا، اس کی وجہ سے آزاد، عاقل، بالغ شخص کو مجبور قرار دینا، نیز اس کے مال کو تلف کرنا لازم آئے گا جو ناجائز ہے۔

(۴) اجارہ وقف کا ہو تو نفع وقف اور شرائط واقف کو معطل کرنا لازم آئے گا۔

(۵) مسلمانوں کے اوقاف غیر مسلموں کی ملک ہو جائیں گے۔ فتاوی رضویہ میں شامی اور رسالہ علامہ شرنبلالی کے حوالے سے ہے:

لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين بسبب وقف خلوها على كنائسهم، و بأن عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلو يلزم منه حجر الحر المكلّف عن ملكه، و إتلاف ماله، و في منع الناظر من إخراجه تفويتُ نفع الوقف، و تعطيل ما شرطه الواقف اهـ ملخصًا.

قلتُ: و ما ذكره حق، خصوصًا في زماننا هذا. (ص ٦/٣٦١)

یہی وہ شرعی قبائح ہیں جن کی بنا پر فقہاے امت اس اجارے کو اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیتے آئے، ان میں چند اجلۂ فقہا کے نام یہ ہیں۔

(۱) شیخ الاسلام علی مقدسی (۲) علامہ حسن شرنبلالی (۳) علامہ محمد آفندی زیرک زادہ (۴) علامہ خیر الدین رملی (۵) علامہ سید احمد حموی (۶) مجدد اعظم امام احمد رضا (۷) صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی علیہم الرحمۃ والرضوان۔

اور ظاہر ہے کہ جب دوامی اجارہ ناجائز ہے تو اس کا معاوضہ (بدل خلو یا پگڑی) بھی ضرور ناجائز ہوگا۔

دنیا کا عمل:- ایک طرف تو یہ شرعی پابندیاں ہیں اور دوسری طرف اہل دنیا کا حال یہ ہے کہ وہ ایک ایسے معاشرے میں سانس لینا چاہتے ہیں جو ان پابندیوں سے مکمل آزاد ہو۔

وجہ یہ ہے کہ کسی بھی مدنی الطبع انسان کو مکان و دکان سے چارۂ کار نہیں کہ رہائش کے لیے مکان اور تجارت کے لیے دکان انسان کی بنیادی ضرورت ہے، خاص کر اس زمانہ میں کہ زمین اپنی وسعتوں کے باوجود انسانوں کے عظیم انبوہ کے

مقابل تنگ ہو چکی ہے " قَدْ ضَاقَتِ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ "یہی وجہ ہے کہ علمائے اسلام کی تمام ممانعتوں کے باوجود پگڑی اور دوامی اجارہ کا رواج دن بدن بڑھتا رہا، ان کی جڑیں اپنے مستقر سے ہر چہار سمت تیزی کے ساتھ پھیلتی رہیں اور انسانی آبادی بری طرح ان کی لپیٹ میں آتی رہی، یہاں تک کہ بیسویں صدی عیسوی میں پگڑی اور دائمی اجارہ کے رواج نے بہت زور پکڑا اور شہروں کے حدود سے نکل کر قصبات کی دنیا میں بھی اس نے قدم جمانے شروع کر دیے، اور اس طرح سے اجارہ کی یہ پگڑی ایک بلائے بے درماں بن کر سب کے سروں پر مسلط ہو گئی۔ قانون نے دائمی اجارے سے تو پہلے ہی صرف نظر کر لیا تھا اور پگڑی کا یہ اثر ورسوخ دیکھ کر ۱۹۷۲ء میں اس کے سامنے بھی اس نے گھٹنے ٹیک دیے اور ناچار خاموشی کے ساتھ اس کی اجازت دے دی۔ اور اب حال یہ ہے کہ تقریباً ساری دنیا کا اس پر عمل درآمد ہو چکا ہے، اگر آج یہ عمل رد کر دیا جائے، بلفظ دیگر دوامی اجارے کو منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں اور انھیں کہیں سر چھپانے کی اطمینان بخش جگہ نہ ملے۔

خلاصۂ کلام

(۱) دوامی اجارہ آج کے زمانہ میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے۔

(۲) آج تقریباً ساری دنیا میں اس پر عمل ہے۔

(۳) دوامی اجارے کی منسوخی میں کروڑوں انسان سخت حرج وضرر کا شکار ہوں گے۔

(۴) پگڑی، دوامی اجارے کا لازمہ ہے لہذا اس کی حیثیت اپنے ملزوم سے کسی طرح کم نہیں۔

(۵) قانون نے بھی اب پگڑی کو اپنے سر لے لیا ہے اور جدید عمارتوں میں اس کی اجازت دے دی ہے اور وہ دن دور نہیں جب قدیم عمارتوں کے متعلق بھی اسے پگڑی کے ساتھ سمجھوتہ کرنا پڑے۔

(۶) فقہائے کرام چار سو سال سے اس پر بڑے شد و مد کے ساتھ پابندی لگاتے رہے مگر پگڑی سر چڑھی تو چڑھی ہی رہی اور دوامی اجارے کا رواج بڑھتا ہی رہا۔

ایسے حالات میں کیا توقع رکھی جائے کہ آج ہم ممانعت کا حکم صادر کر کے اس پر کنٹرول پا سکتے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اب ہم اس کے حل کی راہ تلاش کریں، ذیل کے سوالات فی الواقع اسی ''حل'' کے راہ نما خطوط ہیں جن پر چل کر ہم امت کے لیے آسانی فراہم کر سکتے ہیں إن شاء اللہ تعالیٰ۔

سوالات

(۱) زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا، یعنی یوں کہ مالک کو حق خلو، یا حق استرداد (کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرا لینے، یا واپس لینے کا حق) حاصل نہ رہے، جائز ہے، یا نہیں؟

(۲) مالک کا حق خلو ''حقوق مجردہ'' سے ہے یا ''حقوق ثابتہ مؤکدہ'' سے؟

(۳) **الف**: حق خلو کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

ب: حاجتِ ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے کیا اس خصوص میں نادر الراویہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟

(۴) حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم (خواہ جتنی بھی ہو) وصول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۵) اصل مذہب کے مطابق فقہا نے پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے تو کیا عرفِ ناس کی وجہ سے اس میں تخصیص، اور حاجت یا ضرورت کی وجہ سے تغییر ممکن ہے، یا نہیں؟

اس ذیل میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ یہاں حاجت یا ضرورت کا تحقق ہے بھی، یا نہیں؟

(۶) تخصیص، اور تغییر، اور بیع، اور بامعاوضہ دست برداری کے سوا بھی کیا یہاں کچھ ایسے شرعی حِیَل ممکن ہیں جنھیں اختیار کر کے مالک پگڑی کی رقم کسی بھی نام یا عنوان سے لے سکے، اور ساتھ ہی شریعتِ طاہرہ کی خلاف ورزی بھی نہ لازم آئے؟

(۷) کرایہ دار کسی اور شخص کو شئ مستاجَر کرایہ پر دے سکتا ہے، یا نہیں؟

(۸) کرایہ دار اپنے حق خلو، یا حق ابقاے اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ کیا بیچ سکتا ہے، یا اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کر سکتا ہے، یا اس کے جواز کے لیے کوئی اور حیلہ (اگر ممکن ہو) اختیار کر سکتا ہے؟

(۹) کرایہ دار کے ذریعہ جب کوئی شخص شئ مُستاجَر کو کرایہ پر لیتا ہے تو بھی قانونًا صرف مالک کو ہی یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ دوسرے کے نام کرایہ داری منتقل کرے۔ تو کیا کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلہ کے ذریعہ جائز ہے؟

(۱۰) **الف**: مالک وقتِ عقد، یا اس سے پہلے کرایہ دار سے خطیر رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا یہ اسے پوری رقم واپس کر دے گا، اس درمیان مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

ب:- یا یہ شرط ہوتی ہے کہ اس رقم سے ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع ہوگا اور جب ایک مخصوص مقدار (مثلاً دس ہزار روپے) باقی رہ جائے گی تو وہ رقم دکان یا مکان خالی کرتے وقت یک مشت واپس ہوگی۔ تو جزءِ رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

ج:- اور باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہونی طے ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر تو نہیں پڑے گا؟

(۱۱) اوقاف کی زمین، مکان ودکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا تفصیل بالا کی روشنی میں کسی بھی صورت میں جائز ہے، یا نہیں؟

ان سوالات کے حل کے لیے آئندہ صفحات میں کچھ فقہی جزئیات اشباہ فن اول، غمز العیون شرح اشباہ، شامی اوائل کتاب البیوع، رسالہ نشر العرف از رسائل ابن عابدین جلد دوم سے پیش کیے جاتے ہیں تاکہ کتابوں کی فراہمی کی دشواری یک گونہ کم ہو جائے۔ ساتھ ہی فتاوی رضویہ سادس، رسالہ جوال العلو، وفتاوی رضویہ ثامن، رسالہ المنی والدرر نیز ہدایہ، خانیہ، ہندیہ کتاب الاجارہ وکتاب الرہن کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔



مقالہ - ۱ ـــــ از : مولانا محمد صالح قادری، استاذ جامعہ رضویہ، منظر اسلام، بریلی شریف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامدًا و مسبحًا و مصليًا و مسلمًا كثيرا أبدًا

جواب [۱] نہیں، بے شک دوامی اجارہ ناجائز ہے (إلا في صورة خاصة سيأتي ذكرها في آخر هذا الجواب) لما فيها من كونها مخالفًا لأصل المذهب و معارضًا لقواعد الشرع الشريف.

دوامی اجارہ کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ مؤاجر نے صراحۃً شرط دوام قبول کر کے عقد کیا۔ اس کو دوامی واقعی یا رضامندی والا کہہ لیجئے۔

دوسرا مستاجر کی زبردستی والا، اس کا نام دوامی غیر واقعی یا جبری رکھ سکتے ہیں۔

دوامی واقعی:- پہلی صورت (یعنی عاقدین وقت عقد لفظ تابید خواہ لفظ دوام بمعنی تا روز قیام یا لفظ ہمیشگی تا بقائے زندگی وغیرہ صراحۃً بول کر باہمی رضامندی سے اجارہ کا دوامی ہونا فی الواقع طے کر لیتے ہوں) دائرۂ غور میں نہیں آتی۔ خارج از مبحث ہے کیوں کہ **اولاً** یہ صورت عام طور سے رائج نہیں ہے۔ کہیں کہیں، کبھی کبھی اس کا وقوع ہوتا ہو تو ہوتا ہو، ورنہ سنی نہیں گئی۔ نادر نہیں تو کم از کم قلیل الوجود تو ضرور ٹھہرے گی۔ ومعلوم من الكتب أن نحو هذا العمل ليس بتعامل ولا يصلح للتخصيص فإنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت. **ثانیًا** اگر عام ہو بھی جب بھی شرعًا اس کا اعتبار و لحاظ نہیں ہو سکتا، لأن التابيد يبطلها كما في الفتاوى الرضويه عن العناية. أو لأن شرط التابيد شرط لا يقتضيه العقد و هو مفسد. كما هو معلوم من الكتب. في الهداية " الإجارة تفسدها الشروط كما تفسد البيع اھ. و قالوا: إنما العرف غير معتبر في المنصوص.

اجارہ کی یہ صورت ایسی صریح ناجائز و حرام ہے کہ جس کی تجویز و ترخیص کی طرف مجھ ایسے کم بیں کو تو کوئی سبیل نظر نہیں آتی، آخر اباحت و رخصت کی کوئی گنجائش حکم منصوص علیہ کے مقابل قواعد شرعیہ کے خلاف کہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے، جب کہ خود شرط صحت (تعیین مدت) مفقود ہے اور مزید براں مبطل و مفسد موجود ہے۔

دوامی جبری:- رہی دوسری صورت (یعنی یہ کہ مؤاجر نے مثلاً اپنا مکان ہمیشہ کی نیت سے کرایہ پر نہیں اٹھایا تھا۔ لیکن کسی وجہ سے (مثلاً بے وقوفی سے یا کسی مجبوری کے سبب) وہ مدت بھی طے نہیں کر سکا۔ وقت عقد مالک و مستاجر دونوں ہی تعیین مدت سے خاموش رہے۔ نہ اس نے تابید ٹھہرائی اور نہ اس نے نہایت بتائی، بس کرایہ وغیرہ طے کر لیا اور پھر کچھ عرصہ کے بعد مستاجر کی بدنیتی ظاہر ہوئی، اس نے مالک کی خاموشی کو از خود دلیل دوام بنا لیا اور بجائے حکم شرع کی تعمیل کے کہ فسخ یا تصحیح عقد کا حکم تھا ملکی قانون یا اپنی بدمعاشی کے بل بوتے اجارہ کو زبردستی دوامی قرار دے لیا اور ظلم و "بے ایمانی" (بے امانتی بے دیانتی) پر اُتارو ہو کر کہنا شروع کر دیا کہ میرا یہ عقد اجارہ ہمیشہ کے لیے ہوا ہے۔ اب مالک کو نہ استرداد کا حق ہے نہ فسخ کا اور نہ تعیین مدت کا) تو وہ بھی مستحق غور نہیں۔ بحث کی گنجائش نہیں رکھتی ہے کیوں کہ اس کو فاسد و ناجائز کرنے کے لیے مدت اجارہ کی مجہولیت ہی کافی و افی تھی، اوپر سے مالک کا ابقائے اجارہ پر راضی نہ ہونا اور مزید براں اس کے حق استرداد و حق فسخ و تعیین مدت کا چھین لیا جانا۔ تو یہ صورت بھی سخت ناجائز و حرام ہے۔ بے شبہہ ظاہر الفساد و واجب الفسخ ہی ہے۔ إلا

في شهر واحد، في الهداية و غيرها: من آجر حانوتًا كل شهر بكذا صح في واحد فقط و فسد في الباقي لجهالتها. تو معلوم ہوا کہ دوامی جبری اجارہ کا فساد وعدم جواز ناممکن الزوال ہے إلا بالفسخ أو بإزالة موجب الفساد بالتراضي تو اس کے جواز کی بھی کوئی تدبیر سمجھ میں نہیں آتی۔

ان ظالم کرایہ داروں کا عمل مذکور تعامل بھی نہیں ھے حتی کہ تعامل کی وجہ سے لائق غور ہو سکے، یہ ہرگز تعامل کہلانے کا مستحق نہیں ہے چہ جائے کہ ''تعامل معتبر'' فی الشرع کا درجہ پا سکے اور پھر صالح للتخصیص ٹھہرے، بھلا اس یک طرفہ جبری عمل کو کون تعامل کہہ سکتا ہے۔ جب مؤجر راضی نہیں، جب وہ اس عمل میں مشارک نہیں تو تعامل کہاں سے ہو گیا؟ لغۃً، عرفاً وعقلاً تعامل نام ہے دوطرفہ عمل کا، سب پڑھے لکھے جانتے ہیں کہ تعامل عبارت ہے ''مشاركة الطرفين في عمل بالتراضي'' سے یا ''مشاركة القوم في فهم معنى لفظ'' سے۔ غور فرمایا جائے کیا ملک بھر میں، نہیں بلکہ دنیا بھر میں قسم کھانے تک کو کوئی ایسا موجر مل سکتا ہے جو اس زبردستی کے دوام پر راضی ہو۔ حق استرداد سے اپنی محرومی پسند کرتا ہو۔ چاہتا ہو کہ اس کی چیز اُسے یا اس کے ورثہ کو متاجر سے کبھی واپس نہ ملے، ظاہر ہے ایسا کوئی نہیں مل سکتا۔

اعتبار تعامل شرعًا: - اب یہاں ایک گوشہ اور غور طلب باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر بالفرض صورت مذکورہ کو تعامل کہا جانا درست مان لیجیے جب بھی کام نہیں چلے گا۔ کہ شرع میں جیسا تعامل لائق اعتبار وقابل تخصیص ہو سکتا ہے ویسا یہ نہیں ہے کیوں کہ اس جبری دوامی اجارہ کا وقوع فی زماننا اگر چہ کم نہیں ہے بہت زیادہ ہے لیکن نہ اتنا زیادہ کہ کثیر وغالب کہا جا سکے۔ چہ جائے کہ اغلب واکثر۔ اور شائع ومستفیض ہونا تو بہت دور کی بات ہے (مشاہدہ گواہ ہے کہ بحمدہ تعالیٰ اس گئے گزرے دور میں بھی اکثریت ابھی ان لوگوں کی ہے جو اجارہ مذکورہ کو غلط مانتے، ناجائز جانتے اور سخت ناپسند رکھتے ہیں۔ مالکان کو ستانے والے کرایہ داروں کو وہ اچھی نظر سے نہیں دیکھتے۔ ان کے رویہ کو حق تلفی، ظلم ''بے ایمانی'' خود غرضی وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ کمالایخفی. جو حضرات میرے اس نظریہ کو نہ مانیں، دعویٰ محض جانیں وہ خود دو چار شہروں میں ہی سروے کرا دیکھیں، معلوم ہو جائے گا کہ کتنے فی صد لوگ دوامی جبری اجارہ کو غلط ماننے والے ہیں اور کتنے جائز کہنے والے؟) جب کہ کتابوں سے ظاہر ہے اور خود خادمان فقہ کو بھی معلوم ہے کہ تعامل وعرف شرعًا وہی قابل اعتبار وصالح التخصیص ہو سکتا ہے جو مشترک نہ ہو بلکہ شائع ومستفیض ہو، یا کم از کم اکثر الاستعمال واغلب الاعتبار فی العرف ہو، پھر خواہ وہ عام ہو یا خاص، یعنی مطلق عن الزمان والمکان ہو یا مقید بہما۔ جہاں کتب فقہ کی عبارات کثیرہ ونظائر وافرہ سے یہ علم ہوتا ہے کہ بہت جگہ عرف خاص کا اعتبار ہوا ہے اور ہو بھی سکتا ہے، وہاں یہ بھی ضرور ملتا ہے کہ عرف خاص کا معتبر ہونا بھی عرف عام کی طرح مشروط بالشیوع والاستفاضہ ہے (والتفصیل فی ردالمحتار ونشر العرف والفتاوی الرضویہ وغیرہا)

بالجملہ دوامی اجارہ (خواہ رضامندی والا ہو یا زبردستی والا) دائرۂ بحث میں نہیں آتا۔ استحقاق غور سے دور ہے۔ لہٰذا اس میں تلاش جواز کی سعی بے سود ہے۔ اس کو جائز کہنا ناجائز، کہ اس کا حکم کتب مذہب میں ڈھکا چھپا، لگا لپٹا نہیں بلکہ مصرح ومنصوص ہے۔ مستقل ومتعین ہے۔

(قابل غور)

اجارۂ مجہول المدۃ کی ایک صورت

البتہ من جملہ اجاراتِ مروجہ، ایک خاص صورت اجارہ ضرور لائق غور ہے۔ دائرہ بحث میں آنے کی کچھ گنجائش رکھتی ہے۔ بلکہ باقتضائے عرف اور بحکم ''يَسِّرُوْا وَلاَ تُعَسِّرُوْا'' لامحالہ واجب التوجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جب لوگ تجارتی، صنعتی یا کسی کاروباری ضرورت سے (نہ کہ برائے رہائش وسکونت وغیرہ) کوئی دکان، مکان یا پلاٹ کرایہ پر دیتے لیتے ہیں تو عقد اجارہ عام طور سے مطلق عن التعیین تو رہتا ہے لیکن عاقدین اسے قیامت تک پٹہ نہیں مانتے ہیں، دوامی سوچ کر یا بول کر عقد نہیں کرتے بلکہ یہ مدت غیر قصیرہ نا معلوم الغایۃ کے لیے ہوتا ہے۔ اور مالک ومستاجر دونوں باہمی رضامندی سے باقاعدہ عقد کرتے وقت صرف کرایہ وغیرہ طے کر لینے ہی پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی اضافۂ کرایہ کی شرح بھی طے ہو جاتی ہے اور بس، تعیین مدت سے یعنی بیان غایت سے عاقدین وقت عقد دانستہ خاموش رہتے ہیں۔ ایجاب یا قبول کے الفاظ میں کسی مدت کا ذکر نہیں آتا ہے، نہ طویل کا نہ قصیر کا، نہ دوام وہمیشگی کی مستاجر کوئی شرط رکھتا ہے، اور نہ موجر اس کی نفی کرتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اقل مدت طے کر لیتے ہیں کہ مستاجر اس سے پہلے نہیں چھوڑ سکتا اور باقی مدت کا وہی اطلاق وارسال رہتا ہے۔ البتہ دوسری ضروری باتیں سب طے ہو جاتی ہیں حتی کہ ایسا کوئی گوشہ شوشہ طے کرنے سے باقی نہیں چھوڑتے ہیں جو آئندہ مفضی الی النزاع ہو سکے۔ اور بسا اوقات طے کردہ باتوں میں صراحۃً یا دلالۃً یہ بھی طے ہو لیتا ہے کہ مستاجر کو اختیار ہے کہ وہ جب اجارہ ختم کرنا چاہے کر سکتا ہے اور جب تک چاہے طے کردہ شرطوں کے مطابق قائم رکھ سکتا ہے۔ و هذه الصورة بعينها مرة أو بفرق يسير أخرى هي مروجة رواجا عامًا شائعًا في هذه الأيام في عامة البلاد، و عامة الناس في زماننا بها يتعاملون على العموم تعاملا متعارفًا۔ ظاہر ہے یہ اجارہ بھی اصل مذہب میں قاعدہ سے ضرور فاسد ہی ہے، عقد حرام اور واجب الفسخ ہے، اس سے بھی احتراز لازم ہے کہ یہاں بھی فساد کی وہی علت جہالتِ مدت موجود ہے، وهي مستلزمة عدم معلومية المعقود عليه و به أي مقدار المنفعة والأجرة.

لیکن کئی باتیں یہاں غور طلب ہیں جو مشعر بہ اباحت لگ رہی ہیں۔ بے شک اجاروں کے تعلق سے لوگوں کی کثرت حاجات اور اطراد عادات، خادمان فقہ وافتا کو بزبان حال اس طرف پرزور دعوت دے رہی ہیں کہ ''اجارۂ مذکورہ کی رخصت تلاش کرنے میں پوری سعی فرمائیں۔ اگر غور وخوض کر کے اباحت کی گنجائش نکل سکتی ہو تو ضرور نکالی جائے'' اور دعوت پر لبیک کہنا اکابر ماہرین وافاضل کاملین کا کام ہے۔ **فاقول** وباللہ التوفیق: میری نظر صورتِ اجارۂ مذکورہ کے جواز کی طرف اٹھ رہی ہے، مجھے یہ مستحق ترخیص معلوم ہوتی ہے۔ بناء على عموم التعامل و اطراد العادات، و نظرًا إلى مشروعية الإجارات و مصالح الناس من دفع الحرج و رفع الحاجات و نظرًا للجانبين ثم إلى تراضي الطرفين بما يقطع و يرفع احتمال كونها مفضية إلى المنازعات. ثم إلى ما يحب الشارع عليه الصلاة و السلام من النصيحة والتيسير و الاحتراز عن التعسير. اور جواز کی طرف میلان کی کئی وجوہ سامنے ہیں۔

اثر جہالت، ابقائے بے ضرر:- صورۃ متذکرہ میں مجہولیت مدت وعدم بیان غایت ازروئے قرینہ حالیہ وعرفیہ مشعر بہ ابقا ہے۔ نہ کہ مشعر بہ تابید ودوام، اور ابقا ودوام میں فرق ہے، کئی جگہ ابقائے عقد کا شرع میں اعتبار ہوتا ہے اور تابید ودوام کا کہیں نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اجارۂ مذکورہ میں بیان غایت سے طرفین کی جو خاموشی ہوتی ہے وہ باہمی

رضا مندی کے تحت بالالتزام ہوتی ہے۔ ایسا نہیں کہ بھول، چوک کو اس میں دخل ہو یا اس کا سبب مواجر کی کوئی مجبوری و بے وقوفی ہو یا مستاجر کی کوئی چالا کی وعیاری، بلکہ فی الواقع وجہ یہ ہے کہ:

اول تو اس اطلاق وارسال کو ہر دو اپنے اپنے مقصد عقد کے حصول میں معین ومفید سمجھتے ہیں نہ کہ مضر، اور تعیین مدت کو غیر مفید ہی نہیں بلکہ موجب حرج وتضرر جانتے ہیں اوران کا یہ عندیہ غلط و گمان محض نہیں ہے بلکہ حقیقت ہے۔ کہ ظاہر ہے برتقدیر تعیین مدت دونوں کا بہت حرج وتضرر ہے كما لا يخفى، خصوصا مستاجر کا حرج عظیم مظنون ہے کہ اس کا مقصد عقد ہی فوت ہوسکتا ہے۔ نفع سے زیادہ نقصان اٹھانا پڑسکتا ہے۔ مدت کے انقضا تک کاروبار چل پایا تھا کہ وہاں سے ہٹ جانا پڑا۔ اسی طرح بار بار جگہ بہ جگہ اپنا اڑی تو مڑا لیے لیے پھرے گا اور کام کہیں بھی جم نہیں پائے گا۔ یا کبھی مستاجر کو یہ پریشانی ہوگی کہ کام نہ چلنے، مایوس ہو جانے کی وجہ سے دکان یا صنعت گاہ چھوڑنا چاہے گا تو چھوڑ نہیں سکے گا (إلا بالتراضي أو بعذر شرعي) کہ عقد تو مدت معلومہ مثلاً دس سال تک کے لیے لازم ہوا ہے۔ عالمگیری سے فتاوی مصطفویہ سوم ص ۱۵۱ میں نقل فرمایا: لو قال آجرتك هذه الدار سنة كل شهر بدرهم جاز بالإجماع .... فتجوز فلا يملك احد هما الفسخ قبل تمام السنة من غير عذر كذا في البدائع اھ. اور جب کام بھی چل نہیں رہا ہے اور اجارہ فسخ بھی نہیں کرسکتا تو خالی کا کرایہ دینا پڑے گا، اس طرح اور زیادہ تضرر اٹھائے گا۔ پھر بشرط تعیین کرایہ پر لینے والا جلدی کوئی مستاجر مالک کو نہیں ملا کرے گا، اس طرح مالک بھی نقصان سہے گا، ہونے والی آمدنی سے محروم رہے گا یا پھر کوئی بدنیت، بے وفا، جھگڑالو کرایہ دار پلّے پڑ جائے گا، ومعلوم أن الحرج ملفوع شرعًا. و إن الحاجة الصحيحة تبيح المحظور. اور پھر خود اجارہ کی مشروعیت کا مقصد بھی دفع حرج ہی ہے۔ انسانی حاجات ومصالح کے پیش نظر ہی جائز رکھا گیا ہے۔ قربان جایئے مہربان رسول علیہ الصلاۃ والسلام کی مہربانی پر کہ آپ کی شریعت نے یہ آسانی عطا فرمائی کہ اجارہ جائز رکھا ورنہ قاعدہ سے تو اجارہ دراصل جائز ہونا ہی نہیں چاہیے تھا کہ اجارہ نام ہے تملیک منفعت بالعوض کا، منفعت ہی اس میں معقود علیہ ہے اور عقد کے وقت وہ موجود نہیں معدوم ہے۔ اس کا وجود تو بعد میں ہوگا اور معدوم کی تملیک تملیک نہیں۔ تاہم اجارہ مشروع ہوا اور دفعًا للحرج و رفعًا للحاجات تیسّرا قاعدہ کو نظر انداز فرما دیا گیا۔ فإن القاعدة ليست بمقصودة بذاتها. إنما المقصود هو الحكم كما لا يخفى، قال في نشر العرف: الإجارة مشروعة على خلاف القياس.......... و إنما جازت بالتعارف العام لما فيها من احتياج عامة الناس اھ ملخصًا. وفيه عن الذخيرة: أن الإجارة إنما جازت لتعامل الناس.

اور اس خاص اجارہ کے معتد بہ مقاصد ومصالح کا حصول في زمانا ظاہرًا بجائے تعیین مدت، اطلاق وارسال میں ہی زیادہ دکھ رہا ہے۔

دوسرے تعیین مدت کی طرف احتیاج نہ مالک رکھتا ہے نہ مستاجر کہ جب مالک طویل المدۃ تک کے لیے بخوشی دے رہا ہے، جب وہ ابقائے اجارہ پر راضی ہے تو سمجھتا ہے کہ مجھے تعیین کی کیا حاجت؟۔ اور اسی طرح مستاجر جب اپنے مستقل اور لمبے کاربار کی غرض سے استیجارہ کر رہا ہے اور اجر مثل وغیرہ کی سب جائز شرائط اسے منظور ہیں تو اسے مدت طے کر کے اپنے اوپر پابندی لگانے کی کیا حاجت؟ غرض بیان غایت سے عاقدین کی خاموشی بالقصد وبناء علی المصلحۃ ہوتی ہے۔ وہ دونوں کے لیے مفید ہے، خاص کر مستاجر کے لیے اور مضر کسی کے لیے نہیں۔ وهو ظاهر على كل ناظر.

قرینۂ غرضِ اجارہ اور تعامل کی دلالت:- اس خاص اجارہ کی یہ خاص جہالت، بشہادت مشاہدہ ومعاشرہ معلوم ہے کہ عموماً مفضی الی النزاع نہیں ہوتی ہے۔ کیوں کہ معاشرہ جانتا ہے کہ اس عدم تعیینِ مدت کا مطلب عرف میں تعیین مدت دوام نہیں ہوتا ہے اور نہ تعیین مدت اقصر۔ یعنی عرف میں اس خاموشی سے نہ یہ مراد لیتے ہیں کہ اجارہ مذکورہ قیامت تک کے لیے منعقد ہو گیا (کیوں کہ اس اجارہ کو دوامی حقیقی نہ عاقدین کہتے ہیں، نہ اور لوگ مانتے ہیں) اور نہ یہ مطلب اخذ کرتے ہیں کہ مالک ایک ماہ یا ایک سال بعد جب چاہے خالی کرالے اور اس طرح مستاجر کی تجارت وصنعت وغیرہ پٹ کر دے۔ بلکہ سب کو غرض استیجارہ کے قرینہ اور تعامل معروف کی دلالت سے عاقدین کی نیت و خواہش معلوم ومعہود ہوتی ہے۔ مستاجر بھی جانتا ہے کہ جہالت مدت کی بدولت دکان یا کارخانہ کی جگہ مجھ کو قیامت تک کے لیے نہیں مل رہی ہے۔ اور مالک بھی پاگل نہیں ہے خوب اچھی طرح سمجھتا ہے کہ میں دکان یا جگہ ایک دو مہینے یا سال دو سال ہی کے لیے نہیں بلکہ طویل ترین مدت تک کے لیے اٹھا رہا ہوں۔ لہٰذا مجھے جلدی واپس ملنے کی نہیں (إلا بالتراضي أو بعذر شرعي) اور عاقدین ہی نہیں حاضرین مجلس اور ہر سننے دیکھنے والا بھی بلکہ پورا معاشرہ جانتا ہے کہ یہ اجارہ نہ تو بالکل اقصر المدۃ ہے کہ سال چھ ماہ کے لیے ہوا ہو۔ اور نہ ایسا مجہول المدۃ ہے کہ جس کی کوئی نہایت نہ ہو، جس کی غایت کا علم کبھی نہ ہو سکے، جو قیامت سے ادھر کبھی ٹھپ نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ سب کو علم وعہد ہے کہ اجارۂ مذکورہ کا انعقاد ایسی طویل مدت کے لیے ہوا ہے جس کی غایت تو ہے لیکن ابھی معلوم نہیں ہے، ابھی وہ بیان میں نہیں آ سکتی ہے۔ یہ اس وقت تک کے لیے ہو رہا ہے جب تک مستاجر چاہے گا بشرطیکہ بدعہدی نہ کرے، اجرمثل وغیرہ کی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے جب تک مالک کو راضی رکھے، غرض کہ قرینۂ حالیہ اور عرف کی دلالت سے عاقدین کی نیت وغرض سب کے نزدیک معہود ومعروف ہے۔ یعنی وہ عدم ذکر مدت کو ذکرِ عدم نہیں جانتے ہیں اور نہ اطلاق عن الذکر۔ یعنی گویا مستاجر کو مالک نے یہ اختیار دے دیا کہ وہ جو غایت رکھنا چاہے رکھ لے خواہ اس کا اظہار قول سے کرے یا کبھی اختتام عقد کے فعل سے یا یوں کہہ لیجیے کہ مالک نے وقت عقد تعیینِ مدت کا اپنا حق کرایہ دار کو تفویض وتملیک کر دیا، یا اپنا حق استرداد مسترد کر دیا، یا حق خلو مستاجر کو دے دیا گویا بزبان حال کہہ دیا کہ "میں نے بہ صحت ہوش وحواس، بلا جبر واکراہ، اپنی رضا ورغبت سے مستاجر کو حق ابقاے اجارہ دے دیا، اب اسے اختیار وحق ہو گیا کہ شرائط صحیحہ مذکورہ فی العقد کی پابندی کرتے ہوئے جب تک چاہے اجارہ قائم رکھے اور جب چاہے ختم کر کے دکان خالی کر دے اور اب مجھے یا میرے بعد میرے ورثہ کو بے وجہ شرعی اعتراض یا استرداد کا حق نہیں رہا"۔

ارتفاع علت فساد:- کہنے کا مطلب یہ ہے کہ چوں کہ اجارۂ متذکرہ کی جہالت مدت فی الواقع مفضی الی النزاع نہیں ہے (لأن احتمال المنازعة قد ارتفع برفع العاقدين وهو معهود من عموم التعامل. والمشاهدة شاهدة بأنها لا تفضي إلى النزاع على الأكثر و بناء الأحكام على الأكثر والأغلب لاعلى الشاذ والنادر) اس لیے اس کو مفسد اجارہ نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ اجارۂ مجہول المدۃ کا فساد معلول بعلت جہالت ہے اور جہالت کی مُفسدیت علی الاطلاق نہیں بلکہ معلول بعلت مُفضیّت ہے۔ کہ علتِ علت کا ارتفاع معلول کے ارتفاع کو مستلزم ہوتا ہے کما ہو معلوم۔ بالجملہ جب اس اجارۂ نامعلوم الغایۃ کی نامعلومیت مفضی الی النزاع نہیں ہے تو مفسد عقد بھی نہیں ہونی چاہیے اور جب وہ موجب فساد نہیں تو عقد کو جہالت کی وجہ سے فاسد نہیں ہونا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہالت کا مفسد ہونا قیاس ہے اور قیاس پر تعامل قاضی ہوتا ہے:- جب یہ

معلوم ہو گیا کہ جہالت من حیث الجہالۃ علت فساد نہیں ہے بلکہ جبھی علت فساد ہے کہ جب مفضی إلی النزاع ہو (کما مر والمزید في الکتب، مثلًا في الهداية : لا يصح حتى تكون .... (إلى) ولأن الجهالة في المعقود عليه و بدله تفضي إلى المنازعة) تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ دلیل نص نہیں قیاس ہے اور قیاس پر عرف عام وشائع قاضی ہوتا ہے اور منازعت کا نافی اور بالاتفاق تعامل معتبر کے مقابل قیاس مانع صحت نہیں رہتا ہے کما قال في الفتح : و العرف ينفي النزاع فكان موافقًا لمعنى الحديث فلم يبق من الموانع إلا القياس والعرف قاض عليه. و قال في نشر العرف: أو كان الدليل قياسًا، فإن العرف معتبر إن كان عاما، فإن العرف العام يصلح مخصصًا كما مر عن التحرير و يترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع.

ہدایہ میں شرط فاسد سے بیع کے فاسد ہونے کی تعلیل میں فرمایا: أو لأنه يقع بسببه المنازعة فيعرى العقد عن مقصوده إلّا أن يكون متعارفًا لأن العرف قاض على القياس اهـ.

تعاملیت اجارہ مذکورہ:- رہا صورت مذکورہ کا تعامل اور اس کے تعامل وتعارف کا عام وشائع ہونا (وهو موجب الاعتبار) تو شاید اس پر دلیل طلب نہ کی جائے کیوں کہ وہ محتاج دلیل نہیں۔ آج کل اس صورت اجارہ پر عمل درآمد کس کثرت سے رائج ہے سب پر ظاہر ہے، کبھی نہیں سنا ہوگا کہ اجارۂ مذکورہ کا کوئی مواجر اپنے سلجھے ہوئے شرائط کی پابندی کرنے والے کرایہ داروں سے بے وجہ الجھتا، منازعت کرتا ہو۔ ہاں جو کرایہ دار آگے چل کر کبھی بدنیت، بدعہد اور نادہند ہو جائے تو یہ اور بات ہے اور وہ اسی صورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ معلوم المدۃ میں بھی ایسا ہو سکتا ہے بلکہ بہت ہوتا رہتا ہے تو یہ نظائر اس کی تعاملیت کے اعتبار میں مخل نہیں۔

اسقاط حقِ ابقا کا اختیار:- پھر بر وقت اجارہ مالک کا حق تعیین مدت، یا بر وقت انقضائے مدت حق استرداد، یا حق زیادت علی المیعاد ان حقوق سے بھی نہیں ہے جو بندے کے ساقط کیے بھی ساقط نہیں ہوتے جن کا اسقاط یا تفویض و تملیک شرعًا بے اثر ہوتا ہے (کما حق السكنى للمعتدة، و حق الإرث) حتی کہ مواجر کا اپنا حق ابقا مستاجر کو تفویض کر دینا شرعًا بے اثر ونا معتبر ٹھہرے اور پھر اجارہ مذکورہ اس وجہ سے ناجائز رہے۔ بلکہ ظاہر ہے کہ یہ اُن حقوق سے ہے جن کی تفویض و تملیک سے شریعت نہیں روکتی ہے۔ بندہ کو ان کے اسقاط کا اختیار رہتا ہے، کما حق إسقاط أجل الدين و حق العُمرى، وحق تأجيل دين حال، وحق تمليك منفعة ملكه بلا أجرة و عوض إلى مدة ما يشاء المملّك له كما هو الظاهر.

جواب [۲] کسی سے نہیں، مالک کے لیے ''حق خلو'' کا کیا سوال، کہ وہ تو اصالۃً حق ملک، حق تملیک ملک، حق جملہ تصرفات فی الملک رکھتا ہے، اور ''حق خلو'' نام ہے مستاجر کے لیے حق استبقائے اجارہ کا یا بالفاظ دیگر بے دخل نہ کیے جانے کا حق جس کو وہ علاوہ کرایہ کے مزید رقم (پگڑی) دے کر حاصل کرتا ہے۔ کما هو معلوم من تنقيح الفتاوى الرضوية و كذا منها نقل المجلس الشرعي في تعريف الخلو أيضا، تو معلوم ہوا کہ حق خلو تو مستاجر کا حق ہے (یعنی عوام کی بولی میں نہ کہ مالک کا حق، مالک کا حق، حق تخلیہ وحق استرداد یا حق ابقائے اجارہ ہے (نہ حق خلو) وہ بھی اندرون مدت اجارہ نہیں بلکہ بعد انقضائے مدت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ حق خلو اور حق تخلیہ کے درمیان تقابل وتساقط ہے۔ اندرون مدت حق تخلیہ ساقط اور حق خلو ثابت اور بعد مدت تخلیہ ثابت اور خلو ساقط، ہاں! اگر کہیے کہ ''حق خلو'' سے مراد حق استبقا (بے دخل نہ کیے جانے کا حق) نہیں بلکہ وہ رقم ہے جس کو لوگ پگڑی کہتے ہیں۔ تو اس تقدیر پر بھی جواب وہی ہوگا کہ

نہ اس قبیل سے ہے نہ اس قبیل سے، مالک کو پگڑی لینا ناحق ہے، حرام ہے۔ تجرد عن الملک یا تاکد بالاصل کا کیا سوال؟۔

مالک کو پگڑی کیوں ناجائز ہے یعنی کس دلیل سے؟ تو جواب یہ ہے کہ اجارہ دراصل ایک طرح کی بیع ہے، بيع المنفعة بالأجرة کا نام اجارہ ہے۔ جب مالک اپنا حق منفعت (جو اسے اپنی ملک میں حاصل تھا) مستاجر کے ہاتھ کرایہ کے عوض بیچ چکا تو اب اور کون سا حق اس کے پاس بچا جس کے عوض پگڑی کی رقم لے گا۔ پگڑی کا معاوض عنہ کیا ٹھہرے گا؟ کچھ نہیں۔ جب کچھ نہیں تو پگڑی جائز نہیں۔ اور اگر کہیں کہ پگڑی کا معاوض عنہ، حق ابقاے اجارہ ہے، پگڑی اسی کا بدل ہے اور کرایہ منفعت کا بدل ہے، تو یہ بھی غلط، کیوں کہ حق ابقا، حق منفعت کے علاوہ کوئی جدا حق نہیں ہے۔ پگڑی لے کر اس نے اجارہ کی جو مدت بڑھائی ہے اس کا کرایہ لے گا یا نہیں؟ ظاہر ہے ضرور لے گا، اور جب حق ابقا کے عوض کرایہ لے گا تو سوچیے پھر پگڑی کس حق کے سر بندھے گی۔ حق ابقا کا عوض کرایہ ہی ہے نہ پگڑی۔ غرض کہ مالک کے لیے "حق خلو" کسی طرح نہیں۔ نہ اس معنی میں نہ اِس معنی میں۔ یعنی اُسے نہ یہ حق ہے کہ اندرون مدت مستاجر کو بے دخل کر دے اور نہ اسے پگڑی لینے کا کوئی حق ہے۔ ابتداءً، وسطاً، انتہاءً کسی وقت نہیں۔ مالک کو پگڑی، پگڑی کی حیثیت سے کسی حالت میں جائز نہیں، بے شبہہ حرام ہے، إلا بحيلة من الحِيَل الشرعية، و سيأتي ذكرها في بعض الدفعات إن شاء الله تعالى.

جواب [۳] **(الف)** "حق خلو" یعنی (حق استرداد یا حق ابقا) کی بیع جائز نہیں ہے، لأن الإجارة بيع المنفعة کما مر۔ بیک وقت، بیک عقد، بیک دست فروخت کردہ شئ واحد کے دو ثمن نہیں ہو سکتے۔ ایک مبیع کے دو نام رکھ لینے سے دو نہیں ہو گئیں، حق خلو (بمعنی مذکور) اور حق منفعت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں یا کہ لیں ایک موصوف کے دو وصف ہیں۔ اجرت اور پگڑی دو ثمن یا دو عوض ہیں اور منفعت واسترداد ایک ہی مبیع یا ایک ہی معاوض عنہ ہے۔ "بیع الحق" کے بہانے سے مالک کو پگڑی لینا حلال نہیں ہو سکتی۔ ہاں یہاں کے غیر مسلموں کے ہاتھ حق خلو فروخت کر سکتا ہے، لأن مالهم مباح بنحو هذا العقد.

اور رہا مستاجر کا حق خلو (یعنی اجارہ صحیحہ میں اندرون مدت بے دخل نہ کیے جانے کا حق) تو اگر چہ اس کا بھی عوض لینا بنام بیع یا بنام اعتیاض از روے ظاہر الروایۃ روا نہیں کہ حق مذکور حقوق مجردہ سے ہے، اور حقوق مجردہ کی بیع یا بلفظ دیگر اعتیاض، عند التحقیق ناجائز ہے۔ في فتح القدير: بيع الحقوق المجردة لايجوز كالتسييل و حق المرور اھ.

وفي العناية عن الخانية عن الفقيه أبي الليث: وبيع الحقوق بانفراده لايجوز اھ.

وفي رد المحتار عن السرخسي: الاعتياض عن مجرد الحق باطل. لیکن اپنے حق سے دست برداری کے عوض میں کچھ مال لینا ناجائز نہیں ہے کہ یہ "بیع الحق" نہیں بلکہ "أخذ العوض على وجه الإسقاط" ہے، اور وہ جائز ہے، وجوازه مبني على نظائره الدالة عليه کہ دونوں باتوں میں شرعاً بڑا فرق ہے، كما هو معلوم من ردالمحتار وغيره و قال البيري في شرح الأشباه: فإنّهم قالوا: يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق. (رد المحتار ص۱۵، ج۴)

پھر مستاجر کا اپنے اس جائز حق سے دست بردار ہونا مالک کے حق میں ہو یا مالک کی رضا سے بیے مستاجر کے حق میں بہر حال جائز ہے اور اس کے عوض کا لینا، دینا حلال ہے۔ اور رہا زبردستی کے اجارہ میں "حق خلو" تو اس کی بیع کے جواز کا کیا سوال؟ جب مدت اجارہ پوری ہو گئی تو اب بے دخل نہ کیے جانے کا حق بھی ختم ہو گیا، اس صورت میں اس پر فرض ہے کہ پگڑی لیے بغیر بلا تاخیر خالی کر دے، یہی حکم اجارہ فاسدہ کے مستاجر پر ہے ورنہ جتنی تاخیر کرے گا گناہ اور بڑھے گا، اس

ناحق خلو کی بیع باطل، اس کا عوض حرام، پگڑی حرام، اس ناحق کو "حق خلو" کہنا ہی ناحق ہے، غلط ہے، اسے ہرگز یہ حق نہیں پہنچتا کہ شرف اباحت سے مشرف ہو سکے حتی کہ ان ظالموں کی، زبردستی کے حق داروں کی ہمتیں اور بڑھیں۔ حالانکہ یہ غاصب، ظالم پگڑی کے نہیں لکڑی کے حق دار ہیں۔ اسلامی شرعی حکومت ہوتی تو دال آٹے کا بھاؤ معلوم ہو جاتا۔ پگڑی پگڑی جپنا سب بھول جاتے۔ اور ناجائز اجاروں اور پگڑی کے جواز کے فتوے حاصل کرنے کی تدبیریں اور علمائے کرام سے اپنی ہم نوائی کی ترکیبیں کرنے کی ہمت نہ کر پاتے۔ رزقنا الله تعالى أمارة العادلين أولي الحكمة والقوة والشوكة والعلم والدين۔ غرض کہ بیع حق خلو، یا پگڑی لینا مسلمان سے بہر حال، بہر صورت ناجائز ہے، إلا في صورة الإجارة الصحيحة للمستاجر في داخل المدة نظرًا إلى نظائرها من مسألة التطرق و النزول و نحو ذلك الدالة على الجواز عند البعض ، هذا ما ظهر لي والعلم عند ربي. والله الهادي وهو المستعان و عليه التكلان وهو تعالى أعلم بالصواب.

جواب [۳] (ب) بیع "حق خلو" کی جس صورت کا استثنا ہونا چاہیے وہ (يعني أخذ العوض على وجه إسقاط الحق للمستاجر في داخل المدة بناءً على التعامل والعرف وحاجة الناس) نادر الروایہ ہی کی طرف ناظر ہے ورنہ ظاہر الروایہ میں حقوق مجردہ کا اعتیاض جائز نہیں۔ لأن الحقوق بالانفراد لا تصلح للبيع والاعتياض. ردالمحتار میں فقیہ ابواللیث سے ہے: وفي رواية الزيادات لايجوز لمخالفة المنصوص عليه في الكتب وصحّحه أبو الليث لأنّه حق من الحقوق و بيع الحقوق بالانفراد لايجوز أو كما قال. پھر بھی حقوق کی خرید وفروخت کو اہل توفیق وتحقیق نے بیع کا نام نہیں دیا ہے، بیع واعتیاض کہنے سے لگتا ہے احتیاطا احتراز فرمارہے ہیں۔ بلکہ وہ اس کو اسقاط الحق بالعوض۔ یا اخذ العوض علی وجہ الاسقاط کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دونوں میں فرق اعتباری کے قائل ہیں۔ والتفصيل في الكتب من ردالمحتار و الفتح و نشر العرف و شرح الأشباه للبيري وللحموي والفتاوى الرضوية و غيرها اور رہی مالک کے لیے پگڑی کے جواز کی بات تو اس کی کوئی صورت نظر نہیں آتی بجز حیلۂ صحیحہ کے کہ ایسی کوئی نظیر نظر میں نہیں ہے جو مالک کے پگڑی لینے کے جواز پر دال ہو لہذا فی الحال میری پختہ رائے یہی ہے کہ مالک کے لیے پگڑی پگڑی کی حیثیت سے یا ثمن کی حیثیت سے جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۴] اس میں تفصیل ہے اور وہ اوپر گزر گئی کہ اگر مستاجر اپنے حق خلو سے جائز سے (یعنی اندرون مدتِ اجارہ جو اسے شرعًا بے دخل نہ کیے جانے کا حق حاصل ہے اس سے) دست برداری کے عوض کوئی رقم لے تو وہ اسے جائز و طیب ہونی چاہیے اور اس صورت کے علاوہ مستاجر کو کسی اور صورت میں نام نہاد حق خلو سے دست برداری کے بدلے میں ایک پیسہ لینا جائز نہیں، حلال نہیں، سخت حرام ہے، غصب، سرقہ، رشوت وغیرہ کی طرح حرام ہے، مستحق دوزخ ہونے کا انتظام ہے، یہ ایسا بد کام ہے کہ خود لینے والے کا دل ملامت کرتا ہے اور پھر ایسا نجس ہوتا ہے پگڑی کا پیسہ کہ کسی کو راس آتے نہیں سنا گیا، اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ ہدایت ہے۔

جواب [۵] پگڑی سے متعلق رائے ابھی اوپر کی دفعات میں گزارش ہوئی۔ اور دوامی اجارہ کے تعلق سے تفصیلی گفتگو جواب اول میں گزر گئی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دوامی اجارہ ناجائز ہے اس کو جائز کہنے کی کوئی شرعی گنجائش نظر نہیں آتی، کہ ایک طرف تو صالح تخصیص نہیں ہے بوجہ اشتراک عرف اور دوسری طرف قابل رد بھی ہے کہ شرط دوام یا جبر وظلم و بدعہدی کے وجہ سے

محظور فی الشرع ہے۔والعرف المشترك لايصحّ الرجوع إليه مع التردد. ولايصلح مقيدًا. إنما العرف معتبر إذا كان شائعًا بين أهله يعرفه جميعهم كما في نشر العرف وغيره. والعرف لايجوز ما كان محظورًا في الشرع (كما في الفتاوى الرضوية عن شرح الأشباه لزيرك زاده ج ٦، ص ٣٦٠)

اور ساتھ ہی منصوص علیہ کا مخالف بھی ہے، لإن الإجارة مجهول المدة فيها فسادها منصوص عليه في كتب المذهب. كما هو معلوم لكم. سیدی اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا: "علما تصریح فرماتے ہیں کہ عرف وتعامل جس میں ان کا کلام ہے معارضۂ نص کی اصلاً طاقت نہیں رکھتا ہے، جب خلاف کرے گا رد کر دیا جائے گا"۔ (فتاوی رضویہ ج ۸، ص ۲۱۳) اور رہی اجارہ نامعلوم النہایہ کی وہ خاص صورت جس میں عقد اجارہ مالک کی رضا بالاطلاق عن التعیین کے ساتھ انعقاد پاتا ہے تو وہ ضرور مستحق تخصیص معلوم ہوتی ہے لہذا ضروری شرائط کے ساتھ اس کی تجویز وترخیص جائز ہونی چاہیے کہ **اول** تو اس کا عرف وتعامل بوجہ عموم وشیوع مخصص ہونے کے پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ **دوسرے** مفضی الی المنازعۃ ہونے کی علت مذکورہ کے علاوہ اس میں اور کوئی موجب حرج شرعی نہیں ہے اور مفضیت کا رفع وقطع تراضی طرفین نے کر دیا، كما في نظائره في الأوقاف الدالة على اعتباره شرعًا وإلا لما جُوّز الاستبقاء هنا إلى مدة غير معلومة. اور پھر حاجت ناس ومقصد مشروعیت بھی داعی الی التخصیص لگتی ہے اور ما یحب الشرع (تیسیر ورفق) بھی اس کا مؤید معلوم ہوتا ہے۔ **بالجملہ** مجہول المدۃ اجارہ کی اس خاص صورت کو غیر فاسد یا مباح قرار دینا غلط نہیں ہونا چاہیے۔ إذ لا محذور فيها إلا إبقاء الإجارة وليس في الإبقاء ضرر على المالك مع الرفق بالمستأجر بدفع الضرر عنه كما مر في ما سبق مفصلًا فينبغي أن يكون جائزا بشروط صحيحة هذا رائي و العلم بما هو الصواب عند الباري عز وجل وهو تعالى أعلم.

جواب [٦] ہاں بے شک بعض حیل ممکن ہیں، نظر فرمائی جائے ان شاء اللہ تعالیٰ ضرور کوئی نہ کوئی صحیح قابل قبول حیلہ دستیاب ہو سکتا ہے مثلاً اس زائد رقم کو کہ جسے لوگ پگڑی کہتے ہیں پہلے مہینے یا پہلے سال کے کرایہ کے نام سے پیشگی لینا مالک، مستاجر سے وقت عقدِ اجارہ طے کر لے۔ اور بعدہ دکان اس وقت تک مستاجر کو تسلیم نہ کرے جب تک طے کردہ پیشگی کرایہ وصول نہ ہو جائے۔

دوسرا حیلہ:- مثلاً دکان میں مستاجر کے ہاتھ بیچ کرنے کے لیے کوئی معمولی سامان رکھ دے اور بعد عقد اجارہ اس کو مستاجر کے ہاتھ مطلوبہ رقم کے عوض، تعجیل ثمن کی شرط کے ساتھ باقاعدہ زبانی بیع کر دے اور پھر مستاجر سے اپنا دین ثمن طلب کرے وہ ادا کر دے فبہا۔ ورنہ مالک دکان پر قبضہ نہ دے یہاں تک کہ دین ثمن وصول ہو۔ ان دو کے علاوہ اور بھی حیل وضع کیے جا سکتے ہیں، تھوڑے غور اور فرصت کی ضرورت پڑے گی ان سے بہتر بھی مل سکتے ہیں۔ واللہ الموفق وهو تعالى أعلم.

جواب [٧] دے سکتا ہے جب کہ اس کے اجارۂ صحیحہ کی مدت باقی ہو یعنی اپنی باقی مدت کے اندر اندر کسی مدت معینہ تک کے لیے دے سکتا ہے لیکن اگر زائد کرایہ پر دے گا تو زیادت اس کے لیے حلال نہیں۔ اس کا حق دار بھی مالک ہی ہے، اراضی کاشت کے اجارۂ مستاجر میں زیادت کے جواز للمستاجر کی تین صورتیں فتاوی رضویہ میں بیان فرمائی ہیں: (دیکھیے جلد ہشتم ص ۱۶۰)

جواب [۸] اس کا جواب نمبر ۴ وغیرہ کے تحت آ چکا ہے یعنی مستاجر کو بعض صورتوں میں اخذ العوض باسقاط الحق جائز ہونا چاہیے اور بعض میں ہرگز جائز نہیں ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] نہیں، کما مر، إلا بحيلة شرعية أو ببيع الحق من غير المسلم في هذه الأيام في ملكنا الهند لكون ماله مالا مباحا إذا أخذ بعقد من العقود أو بطريق من طرق الرضا كما قالوا في الكتب من الهداية و غيرها. والله تعالى أعلم.

جواب [۱۰] (الف) یہ صورت شرعاً صورت قرض ہی قرار دی جاسکتی ہے، نہ کچھ اور، کہ اگر چہ اس رقم کے لین دین سے وابستہ، طرفین کی غرض اور رقم کا نام (کہ زرِ ضمانت ہے) دونوں چیزیں اس کا رہن ہونا ظاہر کر رہی ہیں کیوں کہ شئ مرہون کی واپسی کی طرح رقم مذکور کی واپسی بھی شئ مقابل کی واپسی کے ساتھ مربوط و معلق ہے لیکن مرہون کا مقابل شرع میں قرض یا کوئی دین ہوتا ہے اور یہاں جو مقابل ہے قرض نہیں، دکان یا مکان ہے، نیز شئ مرہون کو تصرف میں لانے کا اختیار و جواز نہیں ہوتا ہے اس لیے صورت سوال کو رہن نہیں ٹھہرا سکتے۔اسی طرح اختیار تصرف ودیعت کا بھی نافی ہے کہ تصرف اس میں بھی ناجائز ہوتا ہے۔تو وہ رقم بجز قرض اور کیا ہوسکتی ہے۔ہاں قرض ماننے پر ایک شبہہ سامنے آتا ہے کہ تاجیل قرض بہ اجلِ معلوم بھی شرعاً ناجائز و بے اثر و بے اعتبار ہوتی ہے چہ جائے کہ تاجیل بہ اجل مجہول کما في الهداية قبيل الربوا و غيرها. تو دکان کی واپسی تک رقم کی یعنی قرض کی ادائگی کو مؤجل کرنا بے فائدہ، جب وہ قرض ٹھہرا (نہ کہ کوئی اور دین) تو قرض خواہ یعنی مستاجر کو ہر وقت مطالبہ کا حق ہوگا اور مقروض یعنی مالک دکان پر ادائگی عند الطلب لازم ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ رقم مذکور کی وعدہ سے پہلے واپسی کی طلب اور ادائگی غرض معاملت کے خلاف ہوگی۔تو اس شبہہ کا کیا جواب ہوگا؟۔میری رائے میں جواب تأجیل کا تاویل ہے۔یعنی وہ ان کے نزدیک فقہی تأجیل نہیں بلکہ گویا ایک وعدہ و عہد ہے کہ "دکان خالی کرنے سے پہلے آپ کو ادا نہیں کرنا ہے۔میں درمیان میں طلب نہیں کروں گا" یا اس جواب کے علاوہ اور کوئی جواب نکالا جائے۔غرض یہ کہ اس رقم کی شرعی حیثیت میری نظر میں قرض ہی ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (ب) یہ بھی ایک قرض ہے۔اور لینا جائز ہے، إذ ليس فيه سقم شرعي. أما الشرط فهو عندهما و عد ومعاهدة لا شرط شرعًا. اور جو جزو رقم کرایہ میں وضع ہوا وہ پیشگی کرایہ ہے، اور پیشگی کرایہ لینے میں بھی شرعاً کچھ حرج لازم نہیں آتا ہے۔هذا ما بدا لي والعلم بالصواب عند الله التواب عز و جل.

جواب [۱۰] (ج) مر الجواب رہا اجارہ پر اس شرط کا اثر تو جواب یہ ہے کہ اگر عقد اجارہ اس شرط کے ساتھ ہوا تو یہ شرط مفسد اجارہ ہے، لأنه شرط لا يقتضيه العقد و ما كان كذا فهو مفسد الإجارة كالبيع. والله تعالى أعلم.

جواب [۱۱] پگڑی لینا جب مالک کو اپنی ملک کے اجارہ میں جائز نہیں كما مر التفصيل في ما سبق تو اوقاف کے اجارہ میں بدرجہ اولی ناجائز ہے۔ہاں حیلۂ شرعیہ کے ساتھ لے جاسکتی ہے لیکن لے کر متولی وغیرہ کو اپنے صرف میں لانا حرام ہوگا۔اس کو وہ وقف یا موقوف علیہ پر خرچ کرے۔لیکن مدت دراز کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں، ہرگز نہیں والدلائل منصوصة في كتب المذهب و معلومة لكم. والله سبحانه و تعالى أعلم. وصلى الله تعالى على خير خلقه مظهر لطفه سيدنا و مولانا محمد و آله و أصحابه و بارك و سلم الحمد لله رب العالمين. ختم شد۔

اس کو لکھا بندہ حقیر محمد صالح قادری بریلوی نے جو جامعہ رضویہ بریلی میں خدمت طلبہ کرام پر مامور ہے۔اور لکھنے کی

طرف توجہ دلائی اور بعض مقامات میں مفید مشورہ سے نوازا محترم مکرم رفیق وصدیق مخدوم زادہ حضرت مولانا مولوی مفتی بہاء المصطفے صاحب قادری اعظمی رئیس المدرسین بالجامعۃ الرضویہ منظر الاسلام، بریلی شریف نے۔

❁❁❁❁❁❁❁❁

مقالہ - ۲ ——— از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی واستاذ ومفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللّٰه الرحمٰن الرحيم

الحمد لوليه والصلاة والسلام على نبيّه وعلى آله و صحبه و جنده و حزبه.

زمانے کے بدلنے کے ساتھ اب پگڑی نے بھی اپنی شکل بدل لی ہے۔ پہلے پگڑی (بدل خلو) کی شکل یہ تھی کہ کرایہ دار اپنے مال سے کرایہ کی دکان، مکان میں کوئی اضافہ کرتا تھا، یا کرایہ دار مالک کو مال دے دیتا اور وہ اپنے طور پر یہ اضافہ کرتا، چنانچہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

”خُلو اُس تحقیق و تنقیح پر جو بتوفیقِ اللہ تعالیٰ ہم نے اپنی ”تعلیقاتِ ردالمحتار“ میں کی، یہ ہے کہ مکان یا دکان یا زمین کا مُستاجر (کرایہ دار، جس نے کوئی چیز کرایہ پر لی) اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کو اُس میں اپنے مال سے نہ اپنے لیے بلکہ اسی شئ مُستاجَر (کرایہ کی چیز، زمین، مکان، دکان وغیرہ) سے الحاق کے لیے، اور اس کی حیثیت بڑھانے، اس کے فوائد کی تکمیل کے واسطے کچھ زیادت کرے خواہ متصل باتصال قرار، یا بے اس کے، جیسے عمارت، یا کنواں، یا روشنی کے سامان، یا پانی کے نل، وامثالُ ذٰلک، یا خود نہ کرے مؤاجر (وہ شخص جس نے کوئی چیز دوسرے کو کرایہ پر دی، خواہ وہ مالک ہو یا مُستاجر) کو اس کے روپے دے دے جو اجرت کے علاوہ ہوں اس مال کے مقابل جو اسے ”ابقاے اجارہ کا حق“ ملتا ہے اس کا نام خلو ہے“۔ (فتاویٰ رضویہ ۶/۳۶۱ رسالہ جوّال العلو)

مگر اب **پگڑی اُس خطیر رقم کا نام ہے جو کرایہ کے علاوہ مالک کو دی جاتی ہے۔ یا مالک شئ مُستاجَر پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے کرایہ دار کو دیتا ہے۔**

الغرض پگڑی اس خطیر رقم کا نام ہو، یا عمارت میں اضافہ کا، بہر حال دونوں کا مقصود صرف ایک ہے کہ اس رقم یا اضافہ کی وجہ سے کرایہ دار کو ابقاے اجارہ، یا مالک کو پھر سے تصرف کا حق حاصل ہو جائے۔

”حق ابقاے اجارہ“ کا مطلب ہے شئ مستاجَر ہمیشہ مُستاجر کے قبضہ میں رہے اور اس کی وفات کے بعد نسلاً بعد نسلٍ اس کی اولاد اس کی وارث ہو۔ بلفظ دیگر اس کا مطلب ہے ”دوامی اجارہ“ کا حق، اور اسی کو ”حق خلو“ بھی کہا جاتا ہے۔ اور اسی حق کے معاوضہ کو ”بدل خلو“ اور ”پگڑی“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اب اس سلسلے میں کئی ایک مسائل حل طلب ہیں۔

(۱) دوامی اجارہ (خلو) کا جواز۔ (۲) بدل خلو یعنی پگڑی کا مسئلہ۔ (۳) منتقلی نامہ کا معاوضہ۔ (۴) زرضمانت کی حقیقت۔ (۵) اوقاف کے خلو، وبدل خلو، وزرضمانت کی شرعی حیثیت۔

ہم اپنی سہولت کے لیے ان مسائل کو پانچ ابواب پر تقسیم کرتے ہیں، ہر باب میں الگ الگ مسائل پر بحث کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پہلا باب - خلو یا دوامی اجارہ کا جواز

پانچوں ابواب میں سب سے اہم اور بنیادی باب یہی ہے کہ دائمی اجارہ جائز ہے، یا نہیں؟

اس سلسلے میں اصل مذہب یہ ہے کہ دائمی اجارہ ناجائز ہے چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: آج کل بعض لوگ دوامی اجارہ کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارہ موجر و مستاجر(۱) کے ورثہ میں منتقل ہوتا رہے گا، موت سے بھی وہ فسخ نہ ہوگا، یہ اجارہ فاسد ہے۔'' (ص ۱۳۶ حصہ ۱۴)

اس کی وجہ جیسا کہ سوال نامہ میں قدرے بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ:

(الف) اس میں اجارہ کی مدت مجہول ہوتی ہے۔

(ب) شئ مُستاجَر سے منفعت کی مقدار بھی مجہول ہوتی ہے۔ جب کہ صحتِ اجارہ کے لیے ان دونوں کا معلوم ہونا شرط لازم ہے۔

(ج) اس کی وجہ سے آزاد عاقل، بالغ شخص کو مجبور قرار دینا، نیز اس کے مال کو تلف کرنا لازم آتا ہے۔

(د) اس میں ترکہ کی طرح میراث بھی جاری ہوتی ہے۔

اور یہ دونوں عقد اجارہ کے مقتضا کے صریح خلاف ومبائن ہیں۔ لیکن ان سب محظورات کے باوجود مروجہ دوامی اجارہ یعنی خلو اب دو وجہ سے جائز و درست ہونا چاہیے ـــــــ ایک تعامل۔ اور۔ دوسری حاجت۔

خلو کے جواز کی پہلی دلیل: ''تعامل'' آج کے زمانے میں بڑے شہروں میں دکان، مکان کے دوامی اجارہ کا تعامل ہو چکا ہے یعنی عوام، خواص سب کا عمل درآمد بایں طور پایا جاتا ہے کہ بہت سے لوگ دکان، مکان ہمیشہ کے لیے اجارہ پر دیتے لیتے ہیں اور بہت سے خواص جانتے ہوئے بلا نکیر ایسے لوگوں سے رسم وراہ رکھتے، اور دوامی اجارے کے ایسے مکانوں، دکانوں میں تشریف لے جاتے اور قیام فرماتے ہیں، بسا اوقات ان کا کوئی عزیز، دوست، مرید، معتقد لینا چاہتا ہے تو اسے مفید مشوروں سے نوازتے اور مناسب دکان ومکان کے حصول کے لیے دعائیں بھی فرماتے ہیں اور جب اس طرح عرف وتعامل ہو جائے تو عقد کی جہالت اس کے فساد وعدم جواز کی باعث نہیں بنتی، کیوں کہ عرف وتعامل کی وجہ سے جہالت کی تاثیر ختم ہو جاتی ہے۔

اس کی مختصراً تشریح یہ ہے کہ جہالت وہ مفسد اجارہ ہوتی ہے، جو عاقدین کے درمیان باعث نزاع بنے۔ اور مدت کی جہالت ایسی ہی ہوتی ہے کہ جب مدت مقرر نہ ہوگی تو مثلاً مواجر چاہے گا کہ چار ماہ میں ہی اجارہ ختم ہو جائے اور مستاجر اس پر راضی نہ ہوگا تو دونوں کے مابین نزاع یقینی ہے۔ لیکن تعامل کی وجہ سے جہالت کا یہ سقم ختم ہو جاتا ہے یعنی جہالت رہتی ہے مگر اس میں نزاع کا مادہ نہیں رہتا، کیوں کہ جب عرف وتعامل کی وجہ سے سب کو معلوم ہوگا کہ یہ اجارہ ہمیشہ کے لیے ہے تو مؤاجر فسخِ اجارہ کا مطالبہ نہ کرے گا، نہ اسے اس کا استحقاق ہوگا۔ اور عام طور سے نزاع کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے تو تعامل کی وجہ سے نہ مطالبہ ہوگا، نہ اس کا استحقاق، نہ نزاع۔

اور ٹھیک اسی طرح سے منفعت کی مقدار کی جہالت بھی بوجہ تعامل باعث نزاع نہ ہوگی، خاص کر اس صورت میں کہ دکان، مکان کا مالک اپنی دکان، مکان کی قیمت کی مقدار یا اس سے بھی زیادہ لمبی رقم کرایے کے علاوہ لے کر خوش ہوتا ہے

---

(۱) مُوجِر: کرایے پر دینے والا، مالک دُکان۔ مُستاجِر: کرایے پر لینے والا۔ کرایہ دار۔

کہ اسے پورا دام مل چکا ہے ساتھ ہی کچھ کرایہ بھی ملتا رہے گا۔اور کرایہ دار اس بات پر خوش ہوتا ہے کہ دکان، مکان ہمیشہ کے لیے اس کے تصرف میں آ چکے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سی صورتوں میں فقہاے کرام نے جہالت کے باوجود اجارہ کو جائز قرار دیا مثال کے طور پر چند شواہد ملاحظہ ہوں۔

پہلی شہادت: دایہ کا اجارہ :- بہار شریعت میں ہے:

''دایہ یعنی دودھ پلانے والی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، اور اس کے لیے وقت مقرر کرنا بھی ضروری ہوگا۔ اور دایہ سے کھانے، کپڑے پر اجارہ کیا جا سکتا ہے یعنی اس سے کہا کہ کھانا، کپڑا لیا کر اور بچہ کو دودھ پلا۔.................اس صورت میں اگر چہ جہالت ہے مگر یہ جہالت باعثِ نزاع نہیں ہے کیوں کہ (عادۃً) بچہ پر شفقت والدین کو مجبور کرتی ہے کہ دایہ کے کھانے، کپڑے میں کمی نہ کی جائے۔ (ص ۱۲۶ حصہ ۱۴ قادری بکڈپو، بریلی)

یہ جہالت اُجرت یعنی کھانا، کپڑا میں ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"قال: و يجوز بطعامها و كسوتها استحسانًا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، و قالا : لايجوز؛ لأن الأجرة مجهولة فصار كما إذا استأجرها للخبز والطبخ. وله: أن الجهالة لا تفضي إلى المنازعة، لأن في العادة التوسعة على الأظآر شفقة على الأولاد، فصار كبيع قفيز من صبرة بخلاف الخبز والطبخ لأن الجهالة فيه تفضي إلى المنازعة اه". (ص ۲۸۸، ج ۳، باب الإجارة الفاسدة، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

واضح ہو کہ ''عادۃً'' کا لفظ عرف و تعامل کا ہم معنی ہے حتی کہ حضرت علامہ محقق ابن نجیم مصری حنفی رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے عرف و تعامل کی بحث کے لیے اپنی شہرۂ آفاق کتاب الاشباہ والنظائر میں جو عنوان قائم کیا ہے وہ ہے ''**العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ**''۔

دوسری شہادت: حمام کا اجارہ :- بہار شریعت میں ہے:

''حمام کی اجرت جائز ہے اگر چہ یہاں یہ متعین نہیں ہوتا کہ کتنا پانی صرف کرے گا اور کتنی دیر تک حمام میں ٹھہرے گا'' (ص ۱۳۳، ۱۳۴ حصہ ۱۴ قادری بکڈپو، بریلی)

ہدایہ میں ہے: و يجوز أجرة الحمام و الحجّام ـــــ فأما الحمّامُ فلتعارف الناس ولم يعتبر الجهالة لإجماع المسلمين اه. (ص ۲۸۷، ج ۳، باب الإجارة الفاسدة، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

اس اجارہ میں معقود علیہ ''غسل خانہ مع پانی'' ہے اور اصل مذہب کے لحاظ سے یہ اجارہ تین تین وجوہ سے فاسد ہے۔ کیوں کہ یہاں پانی کی مقدار مجہول ہے، پتہ نہیں نہانے میں کتنا پانی صرف ہوگا، ساتھ ہی مُدّتِ انتفاع بھی مجہول ہے، کیا معلوم کہ وہ کب تک غسل خانہ میں رہے گا، علاوہ ازیں یہ اجارہ استہلاکِ عین پر ہے کیوں کہ یہاں پانی کو ضائع کر کے ہی نفع حاصل کیا جا سکتا ہے یعنی غسل کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بجائے خود ایک قوی فساد ہے لیکن عرف و تعامل نے ساری جہالتوں اور سارے مفسدات پر پانی پھیر دیا۔

تیسری شہادت: خیّاط و صبّاغ کا اجارہ:- بہار شریعت میں ہے:
"درزی یا اور کسی کام کرنے والے نے اپنی دکان پر دوسرے کو بٹھا لیا کہ جو کچھ کام میرے پاس آئے وہ تم کرو اور اجرت کو دونوں نصف نصف لے لیں گے یہ جائز ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جس کو بٹھایا ہے وہ ایک کام کرتا ہے اور خود یہ دوسرا کام کرتا ہے مثلاً رنگریز نے اپنی دکان پر درزی کو بٹھالیا" (ص ۱۶۵، حصہ ۱۴، اجارہ کے متفرق مسائل، قادری بکڈ پو، بریلی)

اس مسئلے میں مالک دکان نے جس کاری گر کو اپنی دکان پر اجیر رکھا ہے اس کی اجرت مقرر نہیں کی ہے اس لیے اجرت مجہول ہوئی مگر بوجہ عرف یہ جہالت مفسد اجارہ نہ ہوئی جیسا کہ ذیل کی عبارات سے عیاں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے: قال: و إذا أقعد الخيّاط والصبّاغ في حانوته من يُطرَح عليه العمل بالنصف فهو جائز لأن هذه شركة الوجوه في الحقيقة فهذا بوجاهته يقبل (العمل من الناس) و هذا بحذاقته يعمل فينتظم بذلك المصلحة فلا تضرّه الجهالة فيما يحصل اھ. (ص۳۰۱، ج۳، مسائل منثورة، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

تبیین الحقائق میں ہے: والقياس أن لا يصح، لأن المتقبل من العمل إن كان صاحب الدكان فالعامل أجيره بالنصف وهو مجهول لأن الأجرة بعض ما يخرج من العمل فصار كقفيز الطحان و إن كان المتقبل هو العامل و هو مستاجر بموضع من دكانه بنصف ما يعمل و ذلك مجهول أيضًا" (حاشية الهداية ص۳۰۱، ج۳)

نتائج الافکار میں ہے: و قال صاحب معراج الدرايه: تفسير شركة التقبل أن يكون ضمان العمل عليهما و أحدهما يتولى القبول من الناس و الآخر يتولى العمل لحذاقته وهو متعارف، فوجب القبول بصحته اھ. (حاشية الهداية ص۳۰۱، ج۳، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

چوتھی شہادت: اونٹ کا اجارہ:- بہار شریعت میں ہے:
"جمّال (شتربان) سے مکۂ معظّمہ یا کہیں جانے کے لیے اونٹ کرایہ کیا کہ اس پر محمل رکھا جائے گا اور دو شخص بیٹھیں گے، یہ اجارہ جائز ہے، ایسا محمل اونٹ پر رکھا جائے گا جو وہاں کا عرف ہے۔ درمختار ورد المحتار۔ (ص ۱۶۵، حصہ ۱۴، اجارے کے متفرق مسائل)

اس مسئلے میں محمل کا طول، عرض، عمق، وزن، مقدار، عمل سب مجہول ہیں۔ جو عاقدین کے درمیان باعث نزاع ہوسکتے ہیں کیوں کہ شتربان کا مطالبہ ہوگا کہ ہلکا اور چھوٹا محمل اونٹ پر رکھا جائے اور مستاجر اپنا ہی محمل رکھنا چاہے گا گو وہ کتنا ہی بڑا اور وزنی کیوں نہ ہو اور اسی وجہ سے حضرت امام شافعی رضی اللہ تعالی عنہ نے اس اجارہ کو ناجائز و فاسد قرار دے دیا مگر ائمۂ حنفیہ بوجہ عرف اس کے جواز کا موقف اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

قال: ومن استاجر جَمَلًا يحمل عليه محملًا و راكبين إلى مكة جاز، و له المحمل المعتاد، و في القياس لا يجوز. و هو قول الشافعي رحمة الله تعالىٰ عليه للجهالة و قد يفضي ذلك إلى

المنازعة. وجه الاستحسان أن المقصود هو الراكب وهو معلوم والمحمل تابع وما فيه من الجهالة يرتفع بالصرف إلى المتعارف فلا تفضي إلى المنازعة، انتهى. (ص ۳۰۱، ج ۳، مجلس برکات، اشرفيه، مبارك پور)

ان شواہد سے بخوبی یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ عرف وتعامل کی وجہ سے جہالت کے باوجود اجارہ جائز ہوتا ہے تو آج کل رائج دوامی اجارہ بھی بوجہ عرف وتعامل جائز ہوگا۔

رہ گئے اخیر کے دو محظور (مالک کا مجور التصرف ہونا، اور اس کے مال کا تلف ہونا) جن کے بارے میں بتایا گیا تھا کہ مقتضاے عقدِ اجارہ کے صریح خلاف ہیں، تو تعامل کی وجہ سے اب وہ دونوں محظور بھی رفع ہوگئے کیوں کہ جب دوامی اجارہ کا تعامل ہو گیا تو اس کا مقتضا لازمی طور پر یہ ہے کہ اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، اور اس میں صرف مستاجر کو ہی تصرف کا حق حاصل رہے گا، لہٰذا یہ دونوں امور مقتضاے عقد کے خلاف نہ ہوئے بلکہ اس کے عین مطابق ہوئے۔

ایک خلجان: البتہ بادی النظر میں یہاں یہ خلجان واقع ہو سکتا ہے کہ مالک کو مجور التصرف قرار دینا اور اس کے مال کا اتلاف مقتضاے عقد کے مطابق کیوں کر ہوگا، یہ تو بڑی عجیب سی بات ہے، شرع میں ایسی کوئی نظیر نہیں کہ ایک عاقل بالغ شخص مجور بھی ہو، اس کا مال بھی تلف ہو، پھر بھی وہ عقد شرعی کے مطابق ہو۔

ازالۂ خلجان: مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب سی بات نہیں آخر اس پر تو سب کا اجماع ہے کہ اجارۂ صحیحہ میں مدتِ اجارہ تک کے لیے شئ مُستاجَر سے مواجر کی ولایت تصرف منقطع ہو جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس مدت کے دوران مالک نہ تو شئ مستاجَر سے کوئی نفع حاصل کر سکتا ہے، نہ دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے، یہ حجر ہی تو ہے مگر مالک کی رضا سے ہے، اس لیے جائز ہے اب اگر ہمیشہ کے لیے اجارہ صحیح ہو تو یہاں بھی شئ مستاجر سے مواجر کی ولایت تصرف منقطع ہو جائے گی مگر خود اسی کی رضا سے منقطع ہوگی لہٰذا یہ حجر محظور نہ ہوگا، بلکہ مباح ہوگا۔ اور اِتلافِ مال "حجر محظور" کا لازمہ تھا، اور یہ حجر جیسا کہ واضح ہوا محظور نہ رہا، تو اتلاف بھی نہ لازم آیا۔

حجر مباح کی ایک نظیر مسئلۂ مضاربت بھی ہے کہ رب المال جب تجارت کے لیے مال مضارب کے حوالہ کر دیتا ہے تو اس مال سے اس کے تصرف کی ولایت ختم ہو جاتی ہے، بلفظ دیگر وہ اپنے مال میں تصرف سے مجور قرار پاتا ہے حتی کہ اس حجر کو ختم کرنے کے لیے اسے اپنا یہی مال، اپنے ہی مال کے بدلے مضارب سے خریدنا جائز ہے۔

عنایہ میں ہے:

"لأن بالتسليم إلى المضارب انقطعت ولاية رب المال عن ماله في التصرف فيه فبالشراء من المضارب يحصل له ولاية التصرف الخ (ص ۱۳۰، ج ٦).

ہم ان شاء اللہ تعالیٰ عنقریب ہی مضاربت کے اس مسئلے پر قدرے تفصیلی گفتگو کریں گے۔

حاصل کلام یہ کہ مالک کی رضا سے اگر اُس کا حجر لازم آئے تو یہ حجر ممنوع نہیں ہے۔ اور ٹھیک یہی حال دوامی اجارے کے حجر کا بھی ہے، لہٰذا یہ جائز ہے۔

اس کی مختصراً تشریح یہ ہے کہ دکان، مکان کا مالک اپنے کرایہ دار سے پگڑی کے نام پر اتنی لمبی رقم وصول کر لیتا ہے جو اس کے مکان، دکان کے دام کے برابر ہو یا کچھ کم وبیش ہو، اس لیے وہ اس بات پر راضی ہوتا ہے کہ کرایہ دار اس پر ہمیشہ

قابض رہے، اگر صرف کرایے کی بات ہوتی تو وہ کبھی راضی نہ ہوتا۔ اس حیثیت سے دیکھا جائے تو مالک گویا دام لے کر تصرف سے ایسے ہی دست بردار ہوتا ہے جیسے کوئی فی الواقع دام لے کر دست بردار ہوتا ہے اور جیسے وہ خوش رہتا ہے ویسے ہی یہ بھی، کہ اس کو تقریباً دام بھی مل چکا ہوتا ہے اور ساتھ ہی اس پر ملک باقی رہنے کی وجہ سے اسے ہمیشہ کرایہ بھی ملتا رہے گا اور اگر اس کا کرایہ دار کبھی دوسرے کو کرایے پر دے گا تو اصل مالک کو منتقلی نامہ کا معاوضہ بھی ملے گا۔

یہاں سے واضح ہوا کہ مالک مجبور نہیں ہو رہا ہے بلکہ اپنی ملک سے پورا پورا فائدہ اٹھا رہا ہے۔ ہاں کرایہ کم ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار دکان کی لگ بھگ پوری قیمت ادا کر چکا ہوتا ہے لہذا اس کا بھی لحاظ ضروری ہوا، ورنہ اس کا استحصال لازم آئے گا۔

خلو کے جواز کی دوسری دلیل: ''حاجت'' علاوہ ازیں خلو یا دوامی اجارہ آج بڑے شہروں میں انسان کی ''حاجت'' بن چکا ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کی وضاحت کریں گے اور بوجہ حاجت اجارہ فاسدہ کا جواز متفق علیہ ہے، جیسا کہ درج ذیل مسائل میں اجارۂ فاسدہ کو بوجہ حاجت جائز قرار دیا گیا ہے۔

پہلا مسئلہ : حمام کے نگراں، دلّال، اور مُنادی وغیرہ کا اجارہ:-

منادی، دلّال، اور حمام کے نگراں کے اجارہ میں نہ تو مدت اجارہ مقرر کی جاتی ہے اور نہ ہی منفعت کی مقدار معلوم ہوتی ہے پھر بھی یہ اجارے اور ان کے مثل دوسرے اجارے بوجہ حاجتِ ناس جائز ہیں چنانچہ حضرت محقق ابن نجیم مصری رحمۃ اللہ تعالی علیہ فرماتے ہیں:

"إجارة المنادي والسمسار و الحمامي و نحوها جائزة للحاجة اه".(الأشباه و النظائر ص۳۷۸، ج۲، كتاب الإجارات من الفن الثاني، كراچی، پاکستان/ ۱۳۰، ج۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

اس کے تحت حضرت علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

في الولوالجية: "أجرة السِمسار، والمنادي ، والحمامي وما أشبه ذلك مما لا تقدير فيه للوقت ولا مقدار لما يستحق بالعقد و للناس فيه حاجة جائزة و إن كان في الأصل فاسدًا لحاجة الناس إلى ذلك، انتهى. أقول: ظاهره وجوب المسمّى ، و المصرح به في البزازية أجرة المثل فليُراجع".اهـ. (غمز العيون و البصائر ص۳۷۸، ج۲، كتاب الإجارات من الفن الثاني، كراچی، پاکستان/ و ص۴۱۱، نول كشور/ و ص ۱۳۰، ج۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

یہ بندۂ بے بضاعت عرض کرتا ہے کہ حضرت علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے فتاوی بزازیہ اور فتاوی ولوالجیہ سے جو تعارض نقل فرمایا ہے اس میں تطبیق بایں طور ممکن ہے کہ فتاوی بزازیہ میں اصل کا لحاظ فرمایا ہے اس لیے اجرت مثل کی صراحت فرمائی ہے کہ جب اجارہ فاسد ہو تو اجرت مثل ہی لازم ہوتی ہے، اور فتاوی ولوالجیہ میں حاجت کے لحاظ سے چوں کہ اس اجارہ کو جائز قرار دیا ہے اس لیے اس کے بطور اجرت مقررہ ہی لازم ہوگی کہ اجارہ صحیحہ میں اجرت مقررہ ہی لازم ہوتی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ صاحب فتاوی بزازیہ کے نزدیک حاجت متحقق نہ تھی، اور علاقوں کے فرق سے، یوں ہی زمانے کے فرق سے حاجت کے تحقق و عدم تحقق کا فرق پایا جانا امر واقع ہے۔

الغرض اتنی بات تو ثابت ہے کہ بوجہ حاجت اجارۂ فاسدہ جائز ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اجارہ بطور خیار تعیین:- بہار شریعت میں ہے:

”اگر یہ کہا کہ اس مکان میں رہو گے تو پانچ روپے، کرایہ کے ہیں، اور اُس میں رہو گے تو دس روپے۔ یہ بھی جائز ہے“ (ص ۱۵۱، حصہ ۱۴، دو شرطوں میں سے ایک پر اجارہ)

ہدایہ میں ہے: وكذا إذا خيّره بين شيئين بأن قال: اٰجرتك هذه الدار شهرًا بخمسة أو هذه الدار الآخرى بعشرة .... و كذا إذا خيّره بين ثلثة أشياء، والمعتبر في جميع ذلك البيع. و الجامع دفع الحاجةاه ملخصًا. (هدايه ص ۲۹٤ ، ۲۹٥، ج ۳، باب الإجاره على أحد الشرطين، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

اجارہ کی صحت کے شرائط میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ شیٔ مستاجر مقدور التسلیم ہو، اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ وہ معلوم و متعین ہو، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ جب دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک کا غیر معین طور پر اجارہ ہوگا تو شیٔ مستاجر مجہول و غیر معین ہوگی اس لیے اصل کے لحاظ سے یہ اجارہ فاسد ہونا چاہیے تھا۔ مگر بوجہ حاجت ناس جائز ہے، جیسے دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک چیز کی غیر معین طور پر بیع بوجہ حاجت جائز ہے۔

بلکہ حق بات تو یہ ہے کہ نفس اجارہ بھی بوجہ حاجت ہی جائز ہے ورنہ اصالۃً تو اسے بھی ناجائز ہی ہونا چاہیے تھا، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

الإجارة في اللغة بيع المنافع. والقياس يأبى جوازه لأن المعقود عليه المنفعة، وهي معدومة و إضافة التمليك إلى ما سيوجد لا يصح إلا أنا جوّزناه لحاجة الناس إليه اه. (ص۲۷۷، ج ۳، أول كتاب الإجارات، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

اسی میں ایک دوسرے مقام پر اس مفہوم کی تعبیریوں کی گئی: ولنا: أن المنافع لا تتقوم بنفسها بل بالعقد (أي بعقد الإجارة التي هي بيع المنافع) لحاجة الناس فيكتفي بالضرورة في الصحيح منها اه. (هدايه ص ۲۸٥، ج۳، أول باب الإجارة الفاسدة، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

اسی میں ایک اور مقام پر ہے:

ولأن الإجازة جوّزت بخلاف القياس للحاجة. (هدايه ص۱۹۱، ج۳، باب الإجارة الفاسدة، مجلس بركات)

الاشباہ والنظائر میں ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، ولهذا جوّزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة. اه. (القاعدة الخامسة الضرر يزال)

پس جب حاجت کی وجہ سے نفس اجارہ جائز ہوا، اور حاجت ہی کی وجہ سے منادی، دلال اور حمامی وغیرہ کے اجارہ کی اجازت ملی، تو حاجت کی وجہ سے دوامی اجارہ بھی جائز قرار دیا جانا چاہیے۔

اس تفصیل سے یہاں یہ امر بھی عیاں ہو گیا کہ دوامی اجارے کے فساد کی جو چار وجہیں شروع میں بیان کی گئی ہیں وہ

آج کے رائج اجارے پر اثر انداز نہیں ہیں کہ جب دوامی اجارہ حاجت کی حد تک پہنچ چکا ہے اور حاجت کی وجہ سے بہت سے ممنوعات مباح ہو جاتے ہیں جیسا کہ اس کے متعدد نظائر وشواہد گزشتہ سطور میں پیش کیے گئے تو حاجتِ ناس کی وجہ سے اب دوامی اجارہ جائز ہو گیا اور اس کے باعث اس کے تمام مفسدات از خود زائل ہو گئے۔

دوامی اجارہ کے جواز کا صریح جزئیہ:- یہ تو اس بے بضاعت کا استخراج تھا، اب اس سلسلے میں فقہائے کرام کا صریح جزئیہ ملاحظہ فرمائیے، خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ وقف کے ایک مسئلے کے سلسلے میں تحریر فرماتے ہیں:

"قال في الإسعاف: و ذكر في أوقاف الخصاف: أن وقفِ حوانيت الأسواق يجوز إن كانت الأرض بإجارة في أيدي الذين بنوها، لا يخرجهم السلطان عنها من قبل أنا رأينا ها في أيدي أصحاب البناء توارثوها و تقسم بينهم لا يتعرض لهم السلطان فيها ولا يزعجهم و إنما له غلّة يأخذها منهم و تداولها سلف عن خلف و مضى عليها الدهور وهي في أيديهم يتبايعون ، و يؤجرونها ، و تجوز فيها وصايا هم و يهدمون بناء ها و يعيدونه و يبنون غيره فكذلك الوقف فيها جائز اهـ . و أقرّه في الفتح ..... و قد علمت وجهه وهو بقاء التأبيد.اهـ". (رد المحتار ص٥٨٩، ج٤، مطلب في زيادة أجرة الأرض المحتكرة، دار الفكر، بيروت،/ ص٤٦٤، ج٦، دار إحياء التراث العربي، بيروت)

فتاویٰ عالمگیری میں بھی امام خصاف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی اسی صراحت کی بنیاد پر یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے: ذكر الخصاف: أن وقف حوانيت الأسواق يجوز إن كانت الأرض بإجارة في أيدي الذين بنوها لا يُخرجهم السلطان عنها و به عرف جواز وقف البناء على الأرض المحتكرة، كذا في النهر الفائق اهـ. (ص٣٦٢، ج٢، الباب الثاني فيما يجوز وقفه و مالا يجوز من كتاب الوقف، نوراني كتب خانه، پشاور، پاكستان)

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ زمین بطور دائمی اجارہ نسلاً بعد نسلٍ کرایہ داروں کے قبضے میں ہے، اس لیے اس پر انھوں نے اپنی لاگت سے جو دکانیں تعمیر کی ہیں ان کی طرف سے ان دکانوں کا وقف صحیح ہے کہ وقف کی صحت کے لیے تابید شرط ہے اور وہ یہاں اجارۂ دائمی کی وجہ سے موجود ہے۔

اس انکشاف سے عیاں طور پر اجارۂ دائمی کے جواز کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، اس کی وجہ وہی عرف وتعامل ہے کہ عام طور سے حکومت کی اس طرح کی زمین اور عمارت اجارہ ہی کے لیے ہوتی ہے کہ اسی میں نفع زیادہ ہے اور ایسی زمین ومکان کے اجارہ میں دوام کا تعامل ہے۔

دوامی اجارہ کے جواز کی ایک اور شہادت:- اسی کے ساتھ دوامی اجارہ کے جواز پر ایک اور شہادت ملاحظہ فرمالیجیے، فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ سے سوال ہوا:

زمین جو دوامی پٹہ کی ہو اس میں دفن جائز ہے، یا نہیں؟ تو اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا:

''بلاشبہہ جائز ہے جب کہ باجازتِ مُستاجر ہو۔ ملکِ غیر ہونا منافی جواز نہیں۔ غایت یہ کہ مالک کو ازالۂ قبر کا اختیار ہوگا مگر جب اس کا اجارہ دوامی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علمانے دوامی اجارے کی زمین میں

مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا، اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تابید حاصل ہے۔ ردالمحتار میں ہے:
قال في الإسعاف و ذكر الخصاف أن وقف حوانيت الأسواق يجوز الخ" (فتاوی رضویہ ص۱۰۰،۱۰۱، ج ۴، سنی دارالاشاعت)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زمین کا دوامی پٹہ اور دوامی اجارہ بوجہ عرف وتعامل جائز ہے۔ لہٰذا خلو کی بھی اجازت ہوگی۔

یہ حکم شخصی مملوک زمین کا ہے اور استدلال سرکاری زمین سے۔ اس لیے کہ مملوک زمین جس کا دامی پٹہ ہو جائے اس کی حیثیت وہی ہو جاتی ہے جو سرکاری زمین کی ہے کہ سرکاری زمین بھی اجارے کے لیے ہے اور یہ مملوکہ زمین بھی اجارے ہی کے لیے ہے۔ ٹھیک یہی حکم وقفی زمین کا بھی ہے۔

اجارۂ طویلہ کا مشروع طریقہ:- دوامی اجارہ گو کہ اب جائز قرار پائے مگر اصالۃً تو وہ ناجائز ہی تھا اس لیے بہتر یہ ہے کہ دوامی اجارہ کا فائدہ حاصل کرنے کے لیے طویل مدتی مشروع اجارے کا معاہدہ کیا جائے، مثلاً پچاس برس، سو برس دو سو برس یا اس سے زیادہ کے لیے، مگر مدت ضرور مقرر کر دیں تا کہ شیٔ مستاجَر سے منفعت کی مقدار بھی معلوم ہو جائے اور جہالتِ مدت کا محظور بھی نہ لازم آئے۔ **بہار شریعت** میں شرائط اجارہ کے بیان میں ہے:
"منفعت کی مقدار کا علم مدت بیان کرنے سے ہوتا ہے.........یہ اختیار ہے کہ جس مدت کے لیے اجارہ ہو وہ قلیل مدت ہو مثلاً ایک گھنٹہ، یا ایک دن۔ یا طویل۔ دس برس، بیس برس، پچاس برس۔ اگر اتنی مدت کے لیے اجارہ ہو کہ عادۃً اتنے دنوں تک زندگی متوقع نہ ہو جب بھی اجارہ درست ہے۔" (ص۸۴، حصہ ۱۴، بحوالہ بحر، وغیرہا)

اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ مدتِ اجارہ اتنی لمبی بھی ہو سکتی ہے جتنی مدت تک زندگی متوقع نہ ہو، لہٰذا سو برس اور اس سے زیادہ تک کے لیے بھی اجارہ جائز ہوگا۔ یہی نتیجہ ہدایہ کی اس عبارت سے بھی مستنبط ہوتا ہے:
والمنافع تصير معلومة بالمدة فيصح العقد على مدة معلومة أي مدة كانت .... أي: طالت المدة أو قصرت لكونها معلومة و لتحقق الحاجة إليها اهـ. (هدايه ص۲۷۷، ۲۷۸، ج۳، أول كتاب الإجارات، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

ہدایہ کی اس صراحت سے عیاں ہے کہ مدت معلوم ہونا ضروری ہے، پھر وہ دراز سے دراز تر ہو سکتی ہے خواہ کتنی ہی زیادہ ہو، لہٰذا دو سو برس کے لیے بھی اجارہ ہو سکتا ہے کہ مدت معلوم ہے اور لوگوں کو اس کی حاجت بھی ہے۔ بلکہ حضرت علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تو اس کی تصریح بھی فرما دی ہے، چنانچہ وہ رقمطراز ہیں:
"(قوله : استاجر إلى مائتي سنة لم يجز) يعني لأنا نعلم أنه لا يعيش إلى تلك المدة فيقع بعضه في حالة الحياة، و بعضه بعد الوفاة . كذا في الولوالجية ، وهو قول ، وقيل: يجوز وهو الصحيح اهـ".
(غمز العيون والبصائر ص۳۷۱، ج۲، كتاب الإجارات من الفن الثاني، كراچی، پاكستان/ ص ۱۲۲، ج۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان/ و ص ۴۰۷ - نول كشور)

اس طرح سے اجارہ اصل مذہب کے لحاظ سے مشروع ہوگا اور ساتھ ہی اجارۂ دائمی سے مستاجر کا جو مقصود تھا وہ بھی حاصل ہوگا۔

دوامی اجارہ کا ایک نقص اور اس کا لا شعوری حل: البتہ اس میں ایک نقص یہ ہے کہ شرعی نقطۂ نظر سے عاقدین میں سے کسی کی بھی وفات سے یہ اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

مگر عام حالات میں کرایہ دار یا اس کے ورثہ پر اس کا کوئی اثر اس لیے ظاہر نہ ہوگا کہ مدت مقررہ کے دوران مؤاجر یا اس کے ورثہ شئ مُستاجَر (مکان و دکان) سے بے دخلی یا خلافِ معاہدہ زائد کرایہ کا مطالبہ نہیں کرتے، بلکہ ابقاے اجارہ پر راضی رہتے ہیں جس کے باعث بطور تعاطی جدید اجارہ منعقد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بہارِ شریعت میں ہے:

مسئلہ:- مالک کے مرنے کے بعد کرایہ دار مکان میں رہتا رہا تو جب تک وارث مکان خالی کرنے کے لیے نہ کہے گا، یا دوسری اجرت کا مطالبہ نہ کرے گا اجارہ کا فسخ ہونا ظاہر نہ ہوگا۔

مسئلہ:- مالک کے مرنے کے بعد وارث اور مُستاجر اجارۂ سابقہ کے باقی رہنے پر راضی ہو جائیں تو یہ جائز ہے یعنی تعاطی کے طور پر ان کے مابین اسی اجرتِ سابقہ پر جدید اجارہ قرار پائے گا، یہ نہیں کہ وہی پہلا اجارہ باقی ہے کیوں کہ وہ تو مالک کے مرنے سے ختم ہو گیا۔ درمختار۔ (ص ۱۳۶، حصہ ۱۴)

فسخ اجارہ سے تحفظ کا حیلہ:- علاوہ ازیں اگر یہی مقصود ہو کہ مؤاجر (یعنی دکان، مکان کو کرایے پر دینے والا) کی وفات سے اجارہ فسخ نہ ہو اور وہ اس کی موت کے بعد بھی علیٰ حالہ برقرار رہے تو اس کا حل یہ ہے کہ مؤاجر یہ اقرار کرلے کہ میں نے اپنی فلاں زمین، یا مکان، دکان مسلمانوں میں سے ایک شخص کو اجارہ پر دے دیا ہے، یا خود مستاجر ہی یہ اقرار کرلے کہ اس نے فلاں چیز مسلمانوں میں سے ایک شخص کے لیے کرایہ پر لی ہے۔ چوں کہ وہ خود مسلمان ہے اس لیے اس کا کلام صادق ہوگا۔ اس میں لِم یہ ہے کہ مُستاجر مجہول ہو تو اجارہ مواجر کی موت سے فسخ نہیں ہوتا، چنانچہ اشباہ میں ہے: الإجارة تنفسخ بموت أحدهما و إذا أراد المستاجر أن لاتنفسخ بموت المؤجر بأنها للمستأجز عشر سنين يزرع فيها ما شاء و ما خرج فهو له أو يُقرّ بأنّه آجرها لرجل من المسلمين أو يُقرّ المستأجر بأنه استاجرها لرجل من المسلمين فلا تبطل بموت أحدهما اه.(ص ٣٢٧، ج ٣، و ص٦٢٧، نول كشور، الحِيَل في الإجارات من الفن الخامس)

غمز العیون شرح اشباہ میں ہے:

قوله: (بموت أحدهما) أي الآجر، أو المستاجراه.في المحيط نقلًا عن العيون: استاجر أرضًا عشر سنين و أراد أن لا تنتقض الإجارة بموت أحدهما، فالحيلة فيه أن يقرّ المستاجر أنه استاجرها لِرَجُلٍ مِّن المسلمين، أو يقرّ الآجرُ أنه آجرها لِرجل من المسلمين فلا تبطل بموتِ أحدِ العاقدين، لأن الإجارة لا تبطل بموت الوكيل، ولا بموت الآجر متى كان المستاجر مجهولًا. وكلّ واحدٍ منهما صادق في إقراره لأنّه استاجرها، والآجرُ آجرها لرجل من المسلمين. (ص٣٢٧،٣٢٨، الحِيَل في الإجارات من الفن الخامس/ و ص٦٢٧ نول كشور)

ان مباحث کا خلاصہ یہ کہ:

(۱) خلو یا دوامی اجارہ اصالۃً ناجائز ہے۔

(۲) اور اب بوجہ عرف و تعامل و حاجتِ ناس جائز ہے۔

(۳) اجارۂ طویلہ کا مشروع طریقہ اختیار کر کے بھی دوامی اجارہ کا مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے۔

ضروری تنبیہ: اور بہر حال یہ جواز صرف نفس اجارہ تک محدود ہے کہ جب تک شئ مستاجر قبضہ میں ہے اُس وقت تک صرف مقررہ کرایہ مستاجر (کرایہ دار) ادا کرے گا۔

لیکن دوامی اجارہ کے لیے کرایہ کے علاوہ پگڑی کے نام پر کرایہ دار سے جو خطیر رقم لازمی طور پر وصول کی جاتی ہے جسے بدل خلو (یعنی حق ابقاے اجارہ کا معاوضہ) بھی کہا جاتا ہے اس کا نفس اجارہ سے کوئی تعلق نہیں اس لیے اس کا جواز وعدم جواز ابھی محل غور ہے۔ اب باب دوم میں اس پر بحث ہوگی ان شاء اللہ تعالی۔

دوسرا باب ـ بدل خلو یعنی پگڑی کا مسئلہ

پگڑی "حق ابقاے اجارہ" اور "دائمی حق تصرف" کے معاوضہ کے طور پر کرایہ دار یا مالک سے وصول کی جاتی ہے۔

اب یہ معاوضہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے لیے ہمیں سب سے پہلے اس معاملہ کی شرعی حیثیت متعین کرنی ہوگی کہ یہ عقودِ معاوضہ میں سے کس عقد کے تحت داخل ہے۔

یہاں جن عقود کی گنجائش ہو سکتی ہے وہ تین ہیں (۱) بیع (۲) اجارہ (۳) صلح یا دست برداری،

اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ پگڑی کرایہ کے علاوہ کوئی رقم ہے اس لیے اتنا تو ابھی سے متعین ہے کہ یہ معاملہ عقد اجارہ کے قلمرو سے خارج ہے۔ اب رہ گئے صرف دو عقود بیع، یا صلح و دست برداری ـــــ بیع ہو تو بدل خلو اسی کا دام ہوگا، اور صلح یا دست برداری ہو تو بدل خلو اسی کا معاوضہ۔ اور صلح بامعاوضہ ہو یا بیع بعوض۔ دام دونوں ہی جائز و درست ہیں۔ اب ان سے متعلق تفصیلی گفتگو دو بحثوں میں ہوگی۔

(۱) بیعِ حقوق کی بحث:- بیع کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ مبیع مال ہو کہ یہ بیع کی حقیقت میں داخل اور اس کا رکن ہے، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

ركن البيع هو مبادلة المال بالمال. حقيقة البيع هو مبادلة المال بالمال. یعنی مال کا مال سے تبادلہ بیع کا رکن اور اس کی حقیقت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ غیر مال مثلاً دم ومیتہ کی بیع باطل ہے لہذا سب سے پہلے اس امر کی تحقیق ہونی چاہیے کہ حق خلو اور حق تصرف مال ہے، یا نہیں۔؟

مال کی تعریف:- کتب فقہ کے ذخائر میں مال کی دو طرح کی تعریفوں کا سراغ ملتا ہے:

(۱) مال وہ عین یا جوہر ہے جسے وقتِ حاجت کے لیے جمع کر کے رکھا جا سکے، جو لائق رغبت و قابل انتفاع ہو، اور ساتھ ہی اس کے استعمال سے دوسروں کو روکا جا سکے۔ بحر وکشف کبیر میں ہے:

المال ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادّخاره لوقت الحاجة. (رد المحتار ص ۳، ج ٤)

فتح القدیر میں ہے: المال عين يمكن إحرازُها و إمساكها اه. (فتح مع الكفاية و غيرها ص ٦٤، ج ٦)

دُرر، نیز درمختار میں ہے: المال ما يجري فيه البذل والمنع اه. (الدر على هامش الشامي ص ١٠٠،

ج ٤ باب البيع الفاسد)
فقہاے حنفیہ کے نزدیک مال کی یہی تعریف راجح ومختار ہے جو بہت مشہور اور عامۂ کتب فقہ میں مذکور ہے۔
(۲) اس کے علاوہ ایک اور تعریف محرر مذہب امام محمد بن حسن شیبانی رضی اللہ تعالی عنہ سے منقول ہے جو حقوق ومنافع سب کو عام ہے چنانچہ جامع الرموز میں ہے:
المال ما ملكته من كل شيء كما في القاموس، وكذا في المغرب على ما روي عن محمد. مال ہر وہ چیز ہے جس کا آدمی مالک ہو سکے۔ ایسا ہی قاموس اور مغرب میں ہے۔ یہ تعریف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے۔ (جامع الرموز)
"**ملک**" کا لفظ عین اور منفعت دونوں کو عام ہے اسی لیے علامہ قہستانی نے اس تعریف کے بعد یہ صراحت کی:
و فيه إشعار بأن المنفعة مال و التحقيق على ما في الأصول أنّها ليست بمال، فإنه ما يدّخر لوقت الحاجة اھ. اس تعریف میں یہ اشارہ ہے کہ منفعت بھی مال ہے، ہاں تحقیق یہ ہے کہ وہ مال نہیں کیوں کہ وقتِ حاجت کے لیے اسے جمع کر کے نہیں رکھا جاتا۔ ایسا ہی کتب اصول و ظاہر الروایۃ میں ہے۔ (جامع الرموز المعروف بقہستانی ص ۲، ج ۲)
یہ تعریف حقوق ومنافع کو بھی مال قرار دیتی ہے لیکن یہ خود روایت کے لحاظ سے ضعیف ہے اس لیے عام حالات میں اس کا کوئی ثمرہ نہ ظاہر ہوگا۔ ہاں اگر کسی حق یا منفعت کی بیع عام طور سے کسی ایک علاقے، صوبے، یا پورے ملک کی حاجت بن جائے کہ جواز بیع کا حکم نہ دینے میں سخت حرج وتنگی لازم آئے تو اُس وقت حاجت کے پورے دائرہ اثر میں اس ضعیف روایت پر عمل جائز ہوگا اور ایسے حق یا منفعت کی بیع صحیح قرار دی جائے گی۔
ان تعریفات سے معلوم ہوا کہ:
* حق ابقاے اجارہ اور حق تصرف ظاہر الروایہ کے مطابق مال نہیں کیوں کہ یہ حقوق غیر مادی اشیا ہیں لہذا روایت اصول وظواہر کے پیش نظر ان حقوق کی بیع ناجائز ہے۔
* ہاں! محرر مذہب امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی روایت نوادر پر یہ حقوق بھی مال ہیں کیوں کہ اس روایت کی بنا پر جو بھی شئ مملوک ہونے کی صالح ہو وہ مال کے مفہوم میں شامل ہے اور یہی وجہ ہے کہ علامہ قہستانی نے اس سے منافع کے مال ہونے کا نتیجہ اخذ کیا۔ لہذا نادر الروایہ کی بنا پر حق ابقاے اجارہ اور حق تصرف کی بیع جائز ہوگی۔
لیکن عمل اور فتوی ظاہر الروایہ پر ہوتا ہے اس لیے اس کا حکمِ عام تمام حقوق کی طرح سے ان دونوں حقوق کو بھی شامل ہے لہذا دیگر حقوق کی طرح سے ان دونوں حقوق کی بیع بھی ناجائز ہے۔
یہ اصل حکم ہے جو حالاتِ زمانہ کے پیش نظر اب رخصت کا متقاضی ہے۔
آج یہ بات مسلّمات سے ہو چکی ہے کہ دنیا کے بڑے بڑے شہروں میں بالخصوص ہندو پاک میں حق خلو (حق ابقاے اجارہ) اور حق تصرف کی خرید وفروخت کا رواج ہو چکا ہے اور دیگر اقوام عالم کے ساتھ مسلمانوں کا بھی اس پر تعامل ہے، ساتھ ہی یہ امر بھی- جیسا کہ سوال نامہ میں ہے- قابلِ اعتنا بلکہ لائق قبول ہے کہ:
"دوامی اجارہ آج کے زمانے میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے

اگر آج یہ اجارے منسوخ کر دیے جائیں تو کروڑوں بلکہ اربوں، کھربوں انسان سخت حرج وضرر کا شکار ہوں گے اور بے شمار انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں گی‘‘

اس واقعہ کے پیش نظر میرے خیال میں یہ اجارہ اپنے لازمہ یعنی بیع حق خلو کے ساتھ ’’حاجتِ شدیدہ بمنزلۂ ضرورت‘‘ کی حد تک پہونچ چکا ہے۔ فتاوی رضویہ میں ایک مقام پر سیدنا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

’’پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامتِ شرائع الٰہیہ ہے۔ دین و عقل و نسب و نفس و مال۔

اب اگر فعل ان میں کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ **مرتبۂ ضرورت** ہے، اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں لحوقِ مشقت وضرر و حرج ہے تو **حاجت**، جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں، ابتدائے زمانۂ رسالت علیٰ صاحبہا افضل الصلاۃ والتحیۃ میں ان مبارک و مقدس کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا۔ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: والبیوت یومئذ لیس فیھا مصابیح. رواہ الشیخان۔ مگر عامہ کے لیے گھر میں روشنی نہ ہونا ضرور باعث مشقت و حرج ہے۔ (جلد دہم نصف آخر، ص ۱۹۹)

اس اقتباس کی روشنی کچھ ہمارے اس مسئلے پر بھی پڑتی ہے۔ آج کی موجودہ سوسائٹی و دورِ تمدن میں اگر مکان و دکان رہائش و تجارت کے لیے موقوف علیہ نہ مانے جائیں تو بھی کم از کم ان کے بغیر مشقت وضرر و حرج ضرور ہے اور یقیناً ان کی حاجت چراغ و روشنی کی حاجت سے زیادہ شدید ہے اور ان کے فقدان کا ضرر چراغ کے فقدان کے ضرر سے بہت زیادہ ہے اس لیے فقہ کی اصطلاح میں بیع خلو — جو دوامی تصرف کا ذریعہ ہے — خاص خاص علاقوں میں انسان کی شدید حاجت ہے۔

حاصل یہ کہ بیع خلو آج کے زمانے میں ’’حاجت شدیدہ‘‘ بھی ہے اور اس پر ’’تعامل عام‘‘ بھی، اور ان دونوں کا اصل حکم پر بڑا گہرا اثر پڑتا ہے۔

حاجت شدیدہ کا اثر:- حاجت شدیدہ کا اثر تو یہ ہے کہ اصل حکم ہی تبدیل ہو جاتا ہے جیسے اجارہ، بیع سلم، بیع استصناع اصالۃً ناجائز ہیں کیوں کہ اجارہ نام ہے ’’بیع منافع‘‘ کا، اور بیع منافع ناجائز ہے، کیوں کہ منافع مال نہیں۔ اور بیع سلم میں معدوم کی بیع ہوتی ہے جو بلاشبہہ ناجائز ہے۔ یہی حال عقد استصناع کا بھی ہے مگر یہ سارے عقود بوجہ حاجت شدیدہ جائز ہیں یوں ہی سودی قرض لینا حرام ہے مگر حاجت کی وجہ سے محتاج کو یہ قرض لینے کی اجازت ہے۔

ان کے علاوہ بھی کثیر مسائل و جزئیات کتب فقہ کے مختلف ابواب میں ملتے ہیں جن سے یہ شہادت فراہم ہوتی ہے کہ حاجت کی وجہ سے اصل حکم بدل جاتا ہے مثلاً اصل حکم ناجائز ہوتا ہے تو حاجت کی وجہ سے وہ جائز ہو جاتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ کبھی وہ حاجت درجۂ ضرورت میں ہوتی ہے اور کبھی درجہ ضرورت میں نہیں ہوتی۔ اشباہ کے درج ذیل اقتباس سے اس بات کی مزید وضاحت ہوگی، عبارت یہ ہے:

القاعدة السادسة من الخامسة : الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، ولهذا جوّزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة .... ومنها ضمان الدرك جوّز على خلاف القياس ، ومن ذلك جواز السلم على خلاف القياس ، لكونه بيع المعدوم دفعًا لحاجة المفاليس، و منها جواز الاستصناع للحاجة ، و دخول الحمام مع جهالة مكثه فيها، و ما يستعمله من مائها، و شربة السقاء ، ومنها الإفتاء بصحة بيع الوفاء حين كثر الدين على أهل بخارى ، وهكذا بمصر، وقد

سموه بيع الأمانة ، وفي القنية و البغية: يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح . انتهى (الأشباه والنظائر ص۲۶۷، ج۱، القاعدة الخامسة من الفن الأول، کراچی، پاکستان/ ص ۲۹۳، ۲۹۴، ج۱، دار الکتب العلمية، بيروت، لبنان/ و ص ۱۱۵، نول کشور۔)

لہٰذا بوجہ حاجت حق خلو وحق تصرف کی بیع وشرا کی اجازت ہوگی۔

عرف و تعامل کا اثر:- اور تعامل وعرف عام کی وجہ سے تغییر حکم تو نہیں ہوتا لیکن اس کے عموم میں تخصیص ضرور ہو جاتی ہے، لہٰذا گو کہ ظاہر الروایہ کے مطابق جملہ حقوق ومنافع کی بیع ناجائز ہے لیکن بوجہ عرف وتعامل حق خلو وحق تصرف کی بیع جائز ہونی چاہیے۔

اب اگر اس تعامل کو عام تسلیم کیا جائے تو ان حقوق کی بیع کے جواز کا یہ حکم عمومی ہوگا اور اگر تعامل کو عام نہ مانا جائے، خاص ہی مانا جائے تو یہ حکم جواز صرف ان بلاد کے لیے خاص ہوگا جہاں یہ عرف وتعامل متحقق ہے، خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس خصوص میں اپنے رسالہ نشر العرف میں بڑی اچھی تحقیق فرمائی ہے۔اس کے چند اقتباسات یہ ہیں:

فإن قلت: إذا كان على المفتي اتباع العرف و إن خالف المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية، فهل هنا فرق بين العرف العام و العرف الخاص كما في القسم الأول و هو ما خالف فيه العرف النص الشرعي؟

قلت:لا فرق بينهما هنا إلا من جهة أن العرف العام يثبت به الحكم العام و العرف الخاص يثبت به الحكم الخاص.و حاصله أن حكم العرف يثبت على أهله عامًا أو خاصًا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد، و الخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط. و لهذا قال العلامة السيد أحمد الحموي في حاشيته على الأشباه ما نصه : قوله: الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص" يفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص. اهـ. (رسائل ابن عابدين ص۱۳۱، ج۲)

فهذه النقول و نحوها دالة على اعتبار العرف الخاص و ان خالف المنصوص عليه في كتب المذهب ما لم يخالف النص الشرعي كما قدمناه. (أيضًا ص ۱۳۳، ج۲)

وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه أصحاب المتون و الشروح والفتاوى في الفروع التي ذكرناها و غيرها و شمل العرف الخاص القديم والحادث كالعرف العام.اهـ. (أيضًا ص۱۳۳، ج۲)

اعلم أن كلا من العرف العام و الخاص إنما يعتبر إذا كان شائعًا بين أهله يعرفه جميعهم ....فكل منهما لا يكون عامًا تبني الأحكام عليه حتى يكون شائعًا مستفيضًا بين جميع أهله.اهـ ملخصًا. (أيضًا ص۱۳۴، ج۲)

اشباہ میں ہے: "قال في البزازية معزيًا إلى الإمام البخاري الذي ختم به الفقه: الحكم العام

لا یثبت بالعرف الخاص، وقیل: یثبت. اھ. (ص ۱۲٤، القاعدۃ السادسۃ، نول کشور)

اس کے تحت علامہ حموی فرماتے ہیں: (قوله: الحكم العام لايثبت بالعرف الخاص) يفهم منه أنّ الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص. اھ. (غمز العيون على الأشباه ص ۱۲٤، نول کشور)

مسئلہ خلو میں اپنے بعض علما مثلاً علامہ عبد الرحمٰن آفندی رحمۃ اللہ علیہ نے عرف خاص کا اعتبار کرکے جواز کا حکم دیا تھا اور اسے بہت سے محققین نے یہ فرما کر رد کر دیا کہ أنّ المذهبَ عدم اعتبار العرف الخاص. عرف خاص کا اعتبار نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ عرف خاص سے حکم عام کا ثبوت نہ ہوگا اور اسی سلسلے میں عرف خاص غیر معتبر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ خلو کے جواز کے قائل علما نے عرف خاص سے حکم عام کا اثبات کیا تھا جیسا کہ شامی جلد خامس کی اس عبارت سے عیاں ہے:

"وفي فتاوى العلّامة المحقق عبد الرحمن آفندي العمادي مفتي دمشق جوابًا لسؤالٍ عن الخلو المتعارف بما حاصله أنّ الحكم العام قد يثبت بالعرف الخاص عند بعض العلماء كالنسفي وغيره الخ (ص ۱۸، كتاب الإجارة)

اس لیے حضرت علامہ شامی کی یہ تحقیق اپنی جگہ مسلم ہے کہ عرف خاص سے حکم خاص کا اور عرف عام سے حکم عام کا ثبوت ہوگا۔ الغرض "حق ابقاے اجارہ" کی بیع بوجہ حاجت جائز ہو، یا بوجہ عرف و تعامل، بہرحال جب بیع جائز ہے تو "بدل خلو" اسی بیع کا دام ہوا، لہذا اگر عاقدین "حق ابقاے اجارہ" کی بیع کا معاملہ کریں تو بدل خلو اس کا دام ہو کر جائز ہونا چاہیے، فتأمل۔

مواجر کے ہاتھ حق تصرف کی بیع:- یہ گفتگو مؤاجر (مالک دُکان) کے سوا دوسرے لوگوں کے ہاتھ حق خلو و حقِ تصرف کی بیع کے سلسلے میں تھی، اب سوال یہ ہے کہ کرایہ دار کو شئ مستاجَر میں تصرف کا جو حق حاصل ہے وہ حق اگر خود مواجر کے ہاتھ بیچے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

بادی النظر میں اس کا بھی سیدھا سادہ جواب تو یہی ہے کہ ظاہر الروایہ کے مطابق یہ بیع بھی ناجائز ہے اور نادر الروایہ کے مطابق بوجہ تعامل و حاجت جائز ہے۔ لیکن اس بے بضاعت کے خیال میں خاص اس بیع کے جواز کے لیے تعامل یا حاجت کا سہارا لینے کی حاجت نہیں کیوں کہ اصل مذہب کے مطابق بھی یہ بیع جائز قرار پاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار کو شئ مستاجر حق خلو کے ساتھ اجارہ پر دینے کی وجہ سے اُس سے مالک کی ولایت تصرف ختم ہوگئی تھی اور اس خریداری سے مقصود اسی ولایت تصرف کا حصول ہے اور یہ مقصد شرع میں اتنا اہم ہے کہ اس کی وجہ سے بیع باطل بھی صحیح و درست قرار پاتی ہے۔

اس کی دلیل فقہ کا یہ مسئلہ ہے کہ مضارب نے رب المال کے ہاتھ کوئی کپڑا بیچا تو یہ بیع امام زفر بن الہذیل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک باطل، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک صحیح ہے۔ حضرت امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ رب المال نے اپنے مال کے بدلے اپنا ہی مال خریدا اور یہ باطل ہے۔ مگر ائمۂ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اس بیع سے یہ فائدہ مطلوب ہے کہ مال کو مضارب کے حوالہ کر دینے کی وجہ سے اُس سے رب المال کی جو ولایتِ تصرف منقطع ہوگئی ہے وہ اسے دوبارہ حاصل ہو جائے اور بیع کا انعقاد فائدہ کے تابع ہوتا ہے اس لیے یہ بیع درست ہے۔ ہدایہ میں ہے: قال: (أي محمد في الجامع الصغير، كذا في العيني.)

●وإذا كان مع المضارب عشرة دراهم بالنصف فاشترى ثوبًا بعشرة و باعه من رب المال بخمسة عشر فإنه يبيعه مرابحة بإثني عشر و نصف. لأن هذا البيع وإن قضي بجوازه عندنا عند عدم الربح ـــــ خلافًا لزفر رحمه الله تعالى. مع أنّه اشترى ماله بماله لما فيه من استفادة ولاية التصرف وهو مقصود والانعقاد يتبع الفائدة ـــــ ففيه شبهة العدم ، ألا ترى أنّه وكيل منه في البيع الأول من وجه فاعتبر البيع الثاني عدمًا في حقّ نصف الربح اھ. (ص٥٧، ج ٣، باب المرابحة و التولية،مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

● وجه قول زفر أن البيع مبادلة المال بالمال وهو إنما يتحقق بمال غيره لا بمال نفسه فلا يكون البيع موجودًا. ووجه الجواز عندنا اشتماله على الفائدة فإن فيه استفادة ولاية التصرف لأن بالتسليم إلى المضارب انقطعت ولاية رب المال عن ماله في التصرف فيه فبالشراء من المضارب يحصل له ولاية التصرف و هو مقصود. و إذا كانت مشتملًا على الفائدة ينعقد لأن الانعقاد يتبع الفائدة. (عناية ص ١٣٠، ج ٦)

● (قوله لما فيه من استفادة ولاية التصرف) لأن بالتسليم إلى المضارب انقطعت ولاية رب المال عن ماله في التصرف فيه وبالشراء عن المضارب يحصل له ولاية التصرف. و ذكر الإمام التمرتاشي رحمه الله: لوصار مال المضاربة جارية ليس لرب المال أن يطأها و إن لم يكن فيها ربح لأن للمضارب حق التصرف، ألا ترى أن رب المال لا يملك بيعها و أحاله إلى الإيضاح (قوله: والانعقاد يتبع الفائدة) ألا ترى أنه إذا جمع بين عبده و عبد غيره فاشتراهما صفقة واحدة جاز البيع فيهما ودخل عبده في شرائه لفائدة انقسام الثمن ثم يخرج فكذلك ههنا يجوز البيع بين رب المال و مضاربه لفائدة استفادة ولاية التصرف (كفاية ص ١٣١، ج ٦)

یہاں سے ثابت ہو گیا کہ مالک کے ہاتھ کرایہ دار کے ذریعہ حق تصرف کی بیع درست ہے کہ اس سے مالک کو تصرف کی کھوئی ہوئی ولایت دوبارہ حاصل ہو جاتی ہے۔

لیکن اس دلیل سے صرف مالک کے ہاتھ بیع کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر کرایہ دار یہ حق خلو حق تصرف غیر مالک کے ہاتھ فروخت کرے تو اس کے جواز کے لیے حاجت وتعامل کا تحقق ضروری ہوگا۔ اور کیا غیر مالک کے ہاتھ ان حقوق کی بیع کے لیے حاجت متحقق ہے؟ــــ یہ قابل غور ہے اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ کرایہ دار نے جس حق کے حصول کے لیے مالک کو بدل خلو دیا ہے وہی حق اب دوسرے کرایہ دار کو سپرد کر رہا ہے تو اسے اس کا دام لینے کی اجازت ہونی چاہیے کیوں کہ مفت میں دینے کی صورت میں یہ اس خطیر رقم سے محروم ہو جائے گا جو مالک کو بدل خلو کے نام پر دے چکا ہے جو بلاشبہہ اس کے لیے شدید مالی ضرر وحرج کا باعث ہے۔

اب تک کی گفتگو کا تعلق حقوق کی بیع سے تھا جو اصالۃً ناجائز اور بوجہ حاجت شدیدہ وعرف وتعامل جائز ہے۔ اب ہم اس حیثیت سے گفتگو کریں گے کہ صلح یا دست برداری کی شرعی حیثیت کیا ہے۔

مال کے بدلے صلح عَنِ الحق کی بحث:ــــ صلح عنِ الحق سے مراد مال کے بدلے حق خلو وحق

تصرف سے دست برداری ہے۔
"بامعاوضہ دست برداری" کا دائرہ بیع سے بہت زیادہ وسیع ہے کہ اس کے لیے بیع کی طرح قیود وشرائط نہیں اس لیے اب ہم اس رخ سے غور کرتے ہیں کہ دست برداری کے نقطۂ نظر سے بھی حق خلو وحق تصرف کا معاوضہ لینے کی گنجائش ہے، یا نہیں؟
اس سلسلے میں تحقیق یہ ہے کہ "بامعاوضہ حق سے دست برداری" کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ حق از قسمِ حال ہو، بلکہ صرف یہ کافی ہے کہ وہ اصالۃً ثابت ہو۔ اس کی قدرے تفصیل یہ ہے۔

حق کے اقسام و احکام:- حق کے دو بنیادی اقسام ہیں، حق ثابت، حق مُجرد۔
ان حقوق کی تعریف اور تعارف کے سلسلے میں فقہا کی تعبیرات الگ الگ ہیں گو کہ مفہوم کے لحاظ سے سب متحد ہیں، ہم یہاں ساری ہی تعبیرات کو جمع کردیتے ہیں تاکہ حق کا چہرہ اچھی طرح بے نقاب ہو کر سامنے آجائے۔

* **حقِ ثابت:**- وہ حق ہے جو محل میں متقرر ہو۔
* اصالۃً ثابت ہو، محض رفع ضرر کے لیے اس کا ثبوت نہ ہو۔
* صاحب حق کی ملک ہو۔
* صلح کی وجہ سے جس کے محل میں تغیر پیدا ہو جائے۔

یہ تعریف نہیں، ایک پہچان ہے جیسے حق نکاح، حق رِق، حق قصاص۔ وغیرہ۔
حق نکاح میں شوہر کو عورت پر ملک استمتاع حاصل ہوتا ہے اور حق رِق میں آقا کو غلام پر ملک عین۔ اور حق قصاص میں ولی مقتول قاتل کے نفس کا مالک ہوتا ہے اور یہ تمام حقوق اپنے اپنے محل یعنی زوجہ، رقیق، اور نفس قاتل میں اصالۃً ثابت و متقرر ہیں، ساتھ ہی "محل"، صلح کی وجہ سے متغیر بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً زوجہ اپنے شوہر سے مال کے بدلے میں صلح کرلے یعنی شوہر مال لے کر اپنے حق استمتاع سے طلاق کے ذریعہ دست کش ہو جائے، بلفظ دیگر خلع کرلے تو اب وہ عورت خلع کرنے والے شوہر کے لیے حلال نہ رہی جب کہ پہلے حلال تھی۔ رقیق سے اس کا آقا مال کے بدلے صلح کرلے بلفظ دیگر عقد کتابت کرلے تو وہ اپنے آقا کے قبضہ وتصرف سے آزاد ہو جاتا ہے جب کہ پہلے اس کے قبضہ وتصرف میں تھا یہی وجہ ہے کہ مکاتب محل بیع نہیں رہتا جب کہ پہلے تھا، اور قصاص میں صلح کے بعد قاتل معصوم الدم ہو جاتا ہے حالانکہ پہلے مباح الدم تھا۔

* **حق مجرّد:**- وہ حق ہے جو محل میں متقرر نہ ہو۔
* جس کا ثبوت اصالۃً نہ ہو، بلکہ محض رفع ضرر کے لیے ہو۔
* اور صلح کی وجہ سے جس کے محل میں تغیر وتبدل نہ پیدا ہو۔
* صاحب حق اس کا مالک نہ ہو بلکہ اسے محل پر صرف ولایتِ تملک حاصل ہو۔

جیسے حق شفعہ کہ یہ "ولایت تملک" سے عبارت ہے جو شفیع کے ساتھ قائم ہے اور محل مثلاً "دار مشفوعہ" میں اس ولایت کا کوئی اثر نہیں، نہ ہی اس سے اس ولایت کا کوئی تعلق ہے، نیز یہ ولایت شفیع سے منفک ہو کر کہیں اور منتقل بھی نہیں ہو سکتی۔ اور جیسے "مخیّرہ کا حقِ خیار" یعنی جس عورت کو قاضی نے یہ اختیار دیا ہو کہ وہ اپنے نفس یا شوہر کو اختیار کرلے خواہ یہ اختیار اسے بلوغ کی وجہ سے ملا ہو یا عتق کی وجہ سے، یا کسی اور وجہ سے، بہر حال یہ خیار بھی محل یعنی عقد نکاح میں متقرر یا

ثابت نہیں بلکہ صاحب حق یعنی مخیرہ کے ساتھ ہی قائم ہے کہ خیار دل کی مشیت و ارادہ کو کہتے ہیں اور یہ بھی قابل انفکاک و انتقال نہیں۔ بلکہ حق شفعہ بھی ایک طرح کا حق خیار ہی ہے کہ شفیع کو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے تو مبیع کو خرید لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ ہدایہ میں ہے:

أنّ الخيار ليس إلا مشية و إرادة و لايتصوّر انتقاله اھ. (ص ۱۶، ج ۴، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

یوں ہی شفیع اگر مشتری سے صلح کر کے حق شفعہ سے دست کش ہو جائے تو محل میں اس کے باعث کوئی تغیر نہ واقع ہوگا کہ محل، صلح سے پہلے بھی شفیع کا مملوک نہ تھا، اور اب صلح کے بعد بھی اس کا مملوک نہیں۔ یہی حال خیار کا بھی ہے کہ عورت اپنے نفس کو اختیار کرے یا شوہر کو بہر حال نفس عقد پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے گا، بلفظ دیگر خاص اس اختیار کی وجہ سے عقد نکاح میں کوئی تغیر نہ پیدا ہوگا بلکہ نکاح علی حالہ باقی رہے گا، ہاں عورت کے اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں قاضی نکاح کو فسخ کر دے گا مگر یہ فسخ قضاے قاضی سے ہوگا، عورت کے اپنے نفس کو اختیار کرنے کی وجہ سے نکاح از خود فسخ نہ ہوگا۔ مختصر یہ کہ:

* حق مجرد میں صاحبِ حق کو صرف خیار تملک حاصل ہوتا ہے، ولایتِ ملک نہیں۔
* یہ حق قابلِ انتقال نہیں ہوتا کہ صاحب حق سے منتقل ہو کر دوسرے کا حق بن جائے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ ان حقوق کی ماہیت الگ الگ ہے اور اسی وجہ سے ان کے احکام بھی الگ الگ ہیں۔

حق ثابت چوں کہ صاحبِ حق کی ملک ہوتا ہے اس لیے بطور صلح و دست برداری اس کا معاوضہ لینا جائز ہے بلکہ اگر یہ مال ہوتا تو اس کی بیع بھی جائز و درست ہوتی، مگر یہ مال نہیں، حق ہے جو منفعت کے قبیل سے ہے۔

اور **حق مجرد** چوں کہ صاحب حق کی ملک نہیں ہوتا اس لیے بطور صلح بھی اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں، پھر جب یہ حق قابل انتقال نہیں تو اس کا معاوضہ دینے والے کو اپنے مال کے بدلے میں کیا ملے گا؟ تہی دستی اس حق سے پہلے بھی تھی اور اب بھی رہے گی۔ اسی لیے فقہاے کرام نے صلح کے طور پر بھی اس حق کا معاوضہ لینا ناجائز قرار دیا ہے۔ اب جزئیات ملاحظہ فرمائیے۔

بدائع الصنائع في ترتيب أحكام الشرائع میں ہے: ولو صالح المشتري الشفيع من الشفعة على مالٍ لم يجز الصلح و لم يثبت العوض و بطل حق الشفعة. أما بطلانُ الصلح فلانعدام ثبوت الحق في المحل لأن الثابت للشفيع حق التملك و أنه عبارة عن ولاية التملك و أنها معنى قائم بالشفيع فلم يصح الاعتياض عنه، فبطل الصلح ولم يجب العوض الخ (ص ۲۱، ج ۵، كتاب الشفعة)

نیز اسی میں ہے:

و قوله (أي قول أبي يوسف) " حقّ الشفعة متعلق بالعين " ممنوع، بل لاحق في العين الخ (ص ۷، ج ۵، كتاب الشفعة)

ہدایہ میں ہے: وإن صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته و رد العوض ، لأن حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه .... بخلاف

القصاص، لأنه حق متقرر، و بخلاف الطلاق والعتاق لأنه اعتياض عن ملك في المحل، و نظيره إذا قال للمخيرة: اختارينى بألف، أو قال العنين لامرأته: اختاري ترك الفسخ بألف، فاختارت، سقط الخيار، ولا يثبت العوض اهـ. (ص ٣٩٠، ج ٤،مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

کفایہ میں ہے:

و نحن نقول مجرّد الرأي والمشية لا يجري فيه الإرث لأنه لا يبقى بعد موته ليخلف الوارث فيه والثابت له بالشفعة مجرّد المشيّة بين أن يأخذ أو يترك اهـ. (ص٣٣٩، ج٨)

عنایہ میں ہے: والفاصل بين المتقرّر و غيره أنّ ما يتغيّر بالصلح عما كان قبله فهو متقرر، وغيره غير متقرر. واعتبر ذلك في الشفعة و القصاص، فإن نفس القاتل كانت مباحة في حق مَن له القصاص و بالصلح حصل له العصمة في دمه فكان حقّا متقررًا. و أمّا في الشفعة فإن المشتري يملك الدار قبل الصلح و بعده على وجهٍ واحدٍ فلم يكن حقًّا متقررًا. و بخلاف الطلاق و العتاق لأنه اعتياض عن ملك في المحل. ونظيره إذا قال الزوج للمخيّرة اختاريني بألف.أو قال العنين لامرأته: اختاري‌ترك الفسخ بألف فاختارت المخيّرة الزوج و امرأة العنين ترك الفسخ سقط الخيار ولا يثبت العوض لأنه مالك لبُضعها قبل اختيارها وبعده على وجه واحد فكان أخذ العوض أكل مال بالباطل وهو لايجوز اهـ. (ص٤٢٤، ٤٢٥، ج٩، اول باب ما يبطل به الشفعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

نیز عنایہ میں ہے:

الثابت للشفيع حق أن يتملّك والخيارُ بين الأخذ و الترك اهـ. (ص٣٣٩، ج٨، باب ما يبطل به الشفعة)

کفایہ میں ہے:

وكذا القصاص لأنه ملك المحل في القتل ولهذا يتمكن من استيفائه بلا قضاء و رضاء فكان اعتياضا عن ملك في المحل فيصح اهـ.

نیز اسی میں ہے:

(قوله : ليس بحق متقرر في المحل) ولا تعلق له بالمحل و إنما يظهر أثره في فعله والاعتياض عن الفعل لا يصح اهـ.(ص٣٣٦، ج ٨)

اشباہ میں ہے:

وكذا يثبت عندنا حق الزوجين في القصاص لقوله صلى اللّٰه تعالى عليه وسلم "من ترك مالًا و حقًّا فلورثته" ولا شكّ أنّ القصاص حقّه لأنّه بدلُ نفسه فيستحقّه جميع وَرَثته بحسب إرثهم كذا في شرح السراجية للسيد الشريف اهـ. (ص ٤٥٨ كتاب الجنايات من الفن الثاني، نول كشور)

ہدایہ میں ہے:

و أصل هذا أنّ القصاص حق جميع الورثة و كذا الدية اه. (ص٥٥٦، ج ٤)

کفایہ میں ہے:

و في المبسوط : ولكل وارث في دم العمد نصيبٌ بميراثه عندنااه.(ص١٧٥،ج٩)

ان حقوق کے مابین ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ حقوقِ مجردہ میں اگر صاحب حق کچھ مال لے کر اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو رضا مندی کے ساتھ ہی اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور وہ مال کا مستحق نہیں رہ جاتا کہ جس حق کی وجہ سے وہ مال کا مستحق ہوتا وہ حق ہی نہ رہا تو پھر اس کا عوض کیا؟ عوض تو مُعَوّض کا نائب ہوتا ہے اسی لیے عوض کے وجود و تسلیم کو حکماً مُعَوّض کا وجود و تسلیم مانا جاتا ہے جیسا کہ ہدایہ میں ہے: وتسليم العوض كتسليم المُعَوّض اه. (ص١٠، ج٣)

بلفظ دیگر یوں سمجھیے کہ جب صاحب حق مال کے بدلے اپنے حق سے دست برداری پر راضی ہے تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ اسے حق نہ ملنے پر یہاں کوئی ضرر نہیں ہے۔

چوں کہ اسے یہ حق ضرر ہی کی وجہ سے ملا تھا، جب وہی یہاں معدوم ہے تو اس کے لیے حق ثابت ہی نہ ہوا، پھر یہ مال لے کر کس چیز سے دست بردار ہوگا۔ مثلاً:

● کوئی شخص اپنا مکان کسی اجنبی کے ہاتھ بیچ رہا ہے تو پڑوسی کو اصالۃً اس معاملہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کا کوئی حق نہیں کیوں کہ مالکِ مکان اپنی ملک میں جائز تصرف کرنے کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے تو اس میں کسی کو بھی مداخلت کا کیا حق؟ لیکن یہ ہونے والا نیا مالک مکان پڑوسی کے لیے بُرا ثابت ہو سکتا ہے تو شریعت نے اسی ضرر کو دور کرنے کے لیے پڑوسی کو یہ حق دیا کہ وہ اجنبی کے ہاتھ بیع کا معاملہ ختم کرا کے اسی طے شدہ دام پر مکان کو خود ہی خرید لے، فقہ کی اصطلاح میں اسے ''حقِ شُفعہ'' کہا جاتا ہے۔ اب یہ شخص خریدار کی پیش کش پر، یا خود سے کچھ مال لے کر اجنبی کے ہاتھ مکان کی فروختگی پر رضا مند ہو جائے تو بجا طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اجنبی اس کے لیے ضرر کا باعث نہیں لہٰذا اس کے لیے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا، ساتھ ہی اس سے دست برداری کا بہانہ کر کے مال لینا بھی جائز نہ ہوگا۔

● یہی حال خیار مخیّرہ و خیار بلوغ کا بھی ہے کہ شوہر کی طرف سے کسی بھی بنا پر پائے جانے والے ضرر کے ازالہ کے لیے مُخَیَّرہ کو اپنے نفس کے اختیار کا حق ملا۔ یا نابالغ، نابالغہ کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے کر دیا تو اس میں شفقت کی کمی کے سبب غیر مناسب رشتے کے انتخاب کا ضرر دور کرنے کے لیے بالغ ہونے کے وقت اسے رد کرنے کا اختیار انھیں ملا۔

● یا جیسے کوئی عورت اپنی باری کا حق، معاوضہ لے کر اپنی سوکن کو دینے پر راضی ہو جائے تو اسی علت کی بنا پر اس کا ''حقِ قسم'' (باری کا حق) ساقط ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی طے شدہ معاوضہ سے بھی وہ محروم قرار پاتی ہے۔

اس کے برخلاف حقوق ثابتہ مؤکدہ میں اگر صاحب حق مال کے بدلے میں اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو وہ حق صرف اس معاہدہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا، لہٰذا وہ طے شدہ مال کا حق دار ہوگا کہ اس کی رضا مال کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اگر اس کا حق مفت میں ساقط ہو جائے تو بغیر صاحب حق کی رضا کے اس کے حقِ ثابت کا ابطال لازم آئے گا جو بالاتفاق ناجائز ہے۔ مثلاً:

● شوہر کے لیے حق نکاح اصالۃً ثابت ہے ایسا نہیں ہے کہ کسی ضرر کے دفاع کے پیش نظر اسے یہ حق ملا ہو، اب اگر وہ مال کے بدلے میں اپنے اس حق سے دست بردار ہونے یعنی طلاق دینے پر راضی ہو جائے تو یہ رضا اس کے حق ثابت پر قطعی اثر انداز نہ ہوگی اس کی دلیل آیت خلع اور حدیث نبوی ہے۔

● اس کی دوسری مثال حقِ رِق ہے، آقا کو اپنے غلام پر یہ حق اصالۃً ثابت ہے، وہ اگر مال کے بدلے میں اس حق سے دست برداری کا معاہدہ کرلے تو اسے مال کا استحقاق حاصل رہے گا کہ اس کا حق ثابت اس معاہدہ سے باطل نہ ہوا، یہ بھی قرآن حکیم اور احادیث سے ثابت ہے مثلاً ارشاد باری ہے: فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا، باجماع فقہا آیت کریمہ میں امر برائے ندب ہے۔(ہدایہ ص ۳۰۲، ج ۳)

ارشاد رسالت ہے: أيما عبد كوتب على مائة دينار فأدا ها إلا عشرة دنانير فهو عبد (الأربعة والدارقطني والحاكم من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده) (درايه على الهدايه ص ۳۰۲، ج۳)

نیز ارشاد رسالت ہے: المكاتب عبد ما بقي عليه درهم. أبو داوود من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده و في المؤطا عن مالك عن نافع عن ابن عمر (درايه ص ۳۰۲، ج۳)

● قرآن مقدس میں اس کی ایک نظیر حق قصاص ہے کہ مقتول کا ولی مال کے بدلے میں اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو اسے یہ مال لینا روا ہوگا، اگر صرف رضا سے حق ساقط ہو جاتا تو معاوضہ نہ ملتا۔ ارشاد باری ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ أَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ.(البقرة -۲ ،آیت ۱۷۸)

ہدایہ باب القصاص میں ہے:

و لأنه حق ثابت للورثة يجري فيه الإسقاط عفوًا، فكذا تعويضًا لاشتماله على إحسان الأولياء و إحياء القاتل فيجوز بالتراضي الخ. (ص ۵۵۵، ج ٤، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

● ایک شخص نے وصیت کی کہ میری وفات کے بعد میرا غلام فلاں کی خدمت کرے گا تو موصیٰ لہٗ کے لیے اس وصیت کی وجہ سے ابتداءً حق خدمت ثابت ہوا، اسے "موصیٰ لہٗ بالخدمۃ" کہتے ہیں وہ اگر ورثہ سے اس حق کا معاوضہ لے کر دست کش ہو جائے تو درست ہے ایسا ہی مبسوط سرخسی، رمز شرح کنز، اور غمز العیون والبصائر میں ہے۔ (حاشیۃ الحموی علی الاشباہ، ص ۱۶۴، القاعدۃ السادسۃ)

خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب ردالمحتار میں ان مسائل پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔ ہم یہاں اسی کے چند اقتباس پیش کرتے ہیں۔ وہ رقم طراز ہیں:

●وذكر البيري عند قول الأشباه: "و ينبغي أنه لو نزل له و قبض المبلغ ، ثم أراد الرجوع عليه لايملك ذلك" فقال: أي على وجه إسقاط الحق إلحاقًا له بالوصية بالخدمة والصلح عن الألف على خمس مائة فإنهم قالوا: يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق.

● و يؤيده ما في خزانة الأكمل : و إن مات العبد الموصىٰ بخدمته بعد ما قبض الموصىٰ لهٗ بدل الصلح فهو جائز اهـ. ففيه دلالة على أنه لا رجوع على النازل ، وهذا الوجه هو الذي يطمئن به

القلب لقربه اهـ. كلام البيري. ثم استشكل ذلك بما مر من عدم جواز الصلح عن حق الشفعه والقسم فإنه يمنع جواز أخذ العوض هنا، ثم قال: و لقائل أن يقول هذا حق جعله الشرع لدفع الضرر، و ذلك حق فيه صلة ولا جامع بينهما فافترقا، وهو الذي يظهر، اهـ.

و **حاصله:** أن ثبوت حق الشفعة للشفيع و حق القسم للزوجة وكذا حق الخيار في النكاح للمخيّرة إنّما هو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة، وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه، لأن صاحب الحق لما رضي علم أنه لا يتضرر بذلك فلا يستحق شيئًا . أما حق الموصىٰ له بالخدمة ، فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتًا له أصالة فيصح الصلح عنه إذا نزل عنه لغيره، و مثله ما مر عن الأشباه من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض عنه، لأنه ثابت لصاحبه اصالة، لَا على وجه رفع الضرر عن صاحبه ، ولا يخفى أن صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الاصالة لا على وجه رفع الضرر، فإلحاقها بحق الموصىٰ له بالخدمة ، و حق القصاص و ما بعده أولى من إلحاقها بحق الشفعة والقسم و هذا كلام وجيه لا يخفى على نبيه.

● وبالجملة فالمسألة ظنية، والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال و إن كان الأظهر فيها ما قلنا.

ان مباحث سے یہ ضابطہ متعین ہوا کہ:

* جو حق اصالۃً ثابت ہو اس کے بدلے میں مال لے کر اس سے دست برداری جائز ہے۔
* اور جو حق محض کسی سے ضرر دور کرنے کے لیے ثابت ہو اس کے بدلے میں مال لے کر اس سے دست برداری جائز نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ حقوق مجردہ کا معاوضہ اسقاط ناجائز ہے اور حقوق ثابتہ موکدہ کا معاوضہ اسقاط جائز و درست ہے۔

حقِّ اِبقاے اجارہ اور حق تصرّف حق ثابت ہیں یا حقّ مجرّد: اس تفصیل کی روشنی میں اب ہمیں غور کرنا چاہیے کہ حق ابقاے اجارہ اور حق تصرف ان اقسام میں سے کس قسم میں داخل ہیں۔

کرایہ دار کو شئ مُستاجَر میں تصرف کا حق اصالۃً و ابتداءً حاصل ہوتا ہے کہ یہی عقد اجارہ کا موجَب ومقتضا ہے، ایسا نہیں کہ اس کی ذات سے محض کسی ضرر کے ازالہ کے لیے یہ حق ثابت ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر کرایہ دار، کرایے کے مکان، یا دکان میں خود نہ رہ کر دوسرے کو سکونت یا تجارت کے لیے بطور اجارہ دے دے تو اس کا اپنا حق تصرف ختم نہیں ہوتا، اور بطور اجارہ اس حق کا معاوضہ لینا جائز ہوتا ہے، حالاں کہ اگر یہ حق اسے محض رفع ضرر کے لیے ثابت ہوتا تو دوسرے کو دینے کی صورت میں اس کا یہ حق باطل ہو جانا چاہیے تھا جیسے کوئی عورت اپنی باری کا حق اپنی سوکن کو دے دے تو اس کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے اس لیے کرایہ دار کا حقِ تصرف حقوق ثابتہ مؤکدہ سے ہوا۔

اور ابقاے اجارہ اسی حق تصرف کا ایک وصف مرغوب ہے کہ اسی وصف کی وجہ سے حق تصرف ''دوام'' سے موصوف ہوتا ہے اور وصفِ شئ کا قیام، شئ کے ساتھ ہی ہوتا ہے جیسے عرض کا قیام جوہر کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہدایہ میں ہے:

لأن وصف الشيء يقوم به، لا بنفسه اهـ. (ص ٦٠، ج ٣، آخر باب المرابحة والتولية)

اسے یوں سمجھیے کہ اجارہ یا تو مدتِ معلومہ کے لیے ہوگا، یا مدتِ مجہولہ کے لیے۔ اگر مدت معلومہ مثلاً سال بھر ہو تو ایک

سال پورا ہوتے ہی شئ مُستاجر سے کرایہ دار کا حق تصرف ختم ہو جائے گا اور اگر اجارہ کی مدت مجہول ہو تو یہ اجارہ صرف ایک ماہ کے لیے منعقد ہو گا اور ایک ماہ پورا ہوتے ہی اس کا حق تصرف ختم ہو جائے گا لیکن اگر اسے حق ابقاے اجارہ حاصل ہو تو اس کی وجہ سے اس کا یہ حق تصرف ایک ماہ اور ایک سال سے بڑھ کر دائمی ہو جائے گا تو دوام و بقا کا یہ وصف حق تصرف کے ساتھ ہی پایا گیا مگر اس کی وجہ سے اس حق کی عمر بے بقا حیات جاوداں میں تبدیل ہو گئی ـــــ اس سے صاف عیاں ہے کہ ایک ماہ یا ایک سال کے بعد کرایہ دار کو ابقاے اجارہ کا جو حق ملا وہ حق تصرف کے ساتھ ملا تو اس انضمام کے باعث یہ حق ابقا بھی حق ثابت و مؤکد ہوا۔

بلفظ دیگر اِبقاے اجارہ کا اصل مقصود دائمی طور پر شئ مستاجَر سے انتفاع ہے گو کہ اس میں رفع ضرر بھی پایا جاتا ہے۔ مستاجِر حق تصرف کے ساتھ ساتھ حق ابقا کا بھی مالک ہوتا ہے اور یہ حق بھی محل یعنی شئ مستاجَر میں ثابت و متقرر ہے، ایسا نہیں کہ مستاجر کو اس پر محض حق تملک حاصل ہو جو خیار سے عبارت ہے۔ تو یہ حقِ انفرادی طور پر بھی حقوق ثابتہ سے ہی ہے۔

ایک مناسب توجیہ: پگڑی حقوق ثابتہ کا معاوضہ ہے، اس کی ایک مناسب توجیہ اس کی پروف ریڈنگ کے دوران شب چہار شنبہ ۲۴ ر رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ مطابق ۱۷ ر اکتوبر ۲۰۰۶ء کو یہ سمجھ میں آئی کہ مالک کو اپنی دکان وغیرہ کے ساتھ بہت سے حقوق حاصل ہوتے ہیں مثلاً حقِ اجارہ، حقِ وصیت، حقِ وقف، حقِ بیع، حقِ سکونت۔ اور اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ کے لیے حق میراث وغیرہ، لیکن دکان کو اجارہ پر دینے اور پگڑی لینے کے بعد حق اجارہ کے سوا دوسرے تمام حقوق کرایہ دار کو حاصل ہوتے ہیں جس کا سبب یہ ہے کہ اُن حقوق کے عوض یہ کرایہ دار سے پگڑی یا بدل خلو کے نام پر لمبی رقم لے چکا ہوتا ہے۔ اور صرف اجارے کا ایک حق اس کے پاس ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ ماہ بماہ اپنی دکان، مکان وغیرہ کا کرایہ وصول کرتا ہے اس حیثیت سے دیکھا جائے تو دوامی اجارہ صرف اپنے لفظ کے لحاظ سے وصف ہے ورنہ حقیقت کے لحاظ سے یہ کثیر حقوق ثابتہ مؤکدہ کا مجموعہ ہے جن کا معاوضہ پگڑی ہے فللّٰہ الحمد والمنۃ.

اس پر قدرے تفصیلی گفتگو "تنقیحی جوابات" میں ایک نا قابل حل اشکال کے حل میں آ رہی ہے۔

حاصل کلام یہ کہ حق خلو یا حق ابقاے اجارہ حق ثابت اصلی ہے، یوں ہی حق تصرف بھی حق ثابت اصلی ہے۔ لہٰذا مالک کے لیے جائز ہے کہ حق خلو کا معاوضہ لے کر اس سے دست بردار ہو، یوں ہی مُستاجر کے لیے بھی جائز ہے کہ دوسرے شخص کے لیے اس حق سے مال کے بدلے میں دست بردار ہو نیز یہ کہ حق تصرف کا معاوضہ مواجر سے لے کر کنارہ کش ہو جائے کہ حق ثابت سے بامعاوضہ دست برداری اصل مذہب کے لحاظ سے جائز ہے گو کہ اس کا عرف و تعامل نہ ہو۔ ردالمحتار میں ہے:

أن الجواز ليس مبنيًا على اعتبار العرف الخاص، بل على ما ذكرنا من نظائره الدالة عليه و أن عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على إطلاقه . و رأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار و التصرف، و عدم صحة الرجوع. اھ.
(ص ١٥، ج٤)

ہمیں حکم ہے کہ عاقل بالغ مسلمان کے فعل کو ممکن حد تک صحت و سداد پر محمول کریں اس لیے دوامی اجارے کے معاہدے کے وقت عاقدین اگر چہ حق ابقاے اجارہ و حق تصرف کی بیع یا ان سے بامعاوضہ دست برداری کا کوئی ذکر نہیں

کرتے تاہم جب یہاں بیع اور بامعاوضہ دست برداری کا امکان شرعی موجود ہے تو ان کے معاملہ کو بیع یا بامعاوضہ دست برداری پر محمول کر کے جائز ماننا چاہیے البتہ اس معاملہ کو بیع قرار دینے اور بدل خلو کو اس کا دام ماننے سے اصل مذہب سے عدول لازم آرہا ہے جب کہ صلح بامعاوضہ ماننے کی صورت میں یہ عدول لازم نہیں آتا اس لیے فریقین کا یہ معاملہ صلح بامعاوضہ ماننا چاہیے تاکہ ممکن حد تک ان کا معاملہ جائز و درست ہو اور اصل مذہب سے عدول بھی نہ لازم آئے۔ ان سب کے باوجود مناسب یہ ہے کہ فریقین اپنے طریق کار کو بدلیں اور پگڑی کے جواز کے حیلے اختیار کریں تاکہ جواز میں کوئی تأمل نہ رہے۔ بدل خلو کے جواز کے لیے شرعاً کچھ حیلے ممکن ہیں جن پر آسانی کے ساتھ عمل ہو سکتا ہے مگر اس کے لیے طریق کار میں کچھ ترمیم کرنی ہوگی جیسا کہ اس کی تفصیل آرہی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پگڑی کے جواز کے حیلے

اب تک کے مباحث کی بنیاد اس بات پر تھی کہ لوگوں کے درمیان پگڑی کا معاملہ جس نہج پر طے پاتا ہے اس کے لحاظ سے یہ معاملہ یا تو بیع حقوق کا ہے، یا حقوق سے بامعاوضہ دست برداری کا۔ اصل عقد میں اپنی طرف سے کسی ترمیم کا مشورہ نہیں دیا گیا ہے اور نہ ہی اس پر ان مسائل کی بنا رکھی گئی ہے۔ لیکن اب ہماری گفتگو کا محور تصحیح عقد کے لیے حیلے کی تلاش ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اصل حکم شرع میں تخصیص و تغییر کے بجائے نفس عقد میں ہی کچھ ایسی ترمیم یا تغییر کر دی جائے جس کے باعث وہ عقد اصل مذہب کی رو سے ہی جائز و مباح قرار پائے اور یہاں ایسے شرعی حیلے ممکن ہیں۔ ہم یہاں ان میں سے صرف چند آسان و قابل عمل حِیَل ذکر کرتے ہیں۔

(۱) زمین، یا مکان، یا دکان کو مقررہ کرائے کے بدلے میں اجارہ پر دے دے اور پگڑی کی جتنی رقم لینی ہو اتنی رقم کے بدلے میں اپنی کوئی معمولی چیز مثلاً قلم، پینسل، سوئی وغیرہ کرایہ دار کے ہاتھ بیچ دے۔ اور یہ بیع بطور ایجاب و قبول ہو، مثلاً مالک کہے کہ میں نے یہ سوئی تمھارے ہاتھ ایک لاکھ روپے میں بیچی اور دوسرا کہے میں نے قبول کیا، یا خریدا۔

پھر جب بھی کرایہ دار، مالک کو شئ مُستاجر واپس کرے، یا کسی اور کو کرایہ پر دے تو وہ بھی اسی طور پر اپنی کوئی چیز بیچ دے۔

اور بہتر یہ ہے کہ بائع وقتِ بیع یہ صراحت کر دے کہ یہ بیع اجارہ کے لیے شرط نہیں ہے البتہ وہ یہ چاہتا ہے کہ کوئی شخص میری یہ چیز اتنے دام کے بدلے میں خرید لے۔ اور اس کا بننے والا کرایہ دار اس کے جواب میں یہ کہہ دے کہ تمھاری خواہش ہے تو لاؤ میں ہی اتنے دام میں خرید لیتا ہوں۔

(۲) جب کسی مکان، دکان یا زمین کے اجارہ کا معاملہ ہو تو یہ کہہ دے کہ مثلاً دکان کے فلاں سمت کی ایک بالشت مربع زمین اتنے دام کے بدلے میں بیچنا چاہتا ہوں، اور اس کے سوا بقیہ حصہ مع عمارت کرایہ پر دینا چاہتا ہوں لیکن اجارہ کے لیے بیع، یا بیع کے لیے اجارہ شرط نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کرایہ دار یہ کہہ دے کہ میں ہی وہ زمین اتنے روپے کے بدلے میں خرید لیتا ہوں، اور بقیہ کو اجارہ پر لے لیتا ہوں۔ پھر جب بھی کرایہ دار کو اس کی حاجت پیش آئے تو وہ بھی ایسا ہی کرے۔

(۳-الف) معاملہ کسی عمارت کے اجارہ کا ہو تو یہ کرے کہ زمین ماہانہ کرایہ پر دے دے اور عمارت کو یک مشت

پیشگی کرایے کی شرط پر اجارہ پر دے اور یہ پیشگی کرایہ اتنا ہی طے کرے جتنا پگڑی کے طور پر لینا منظور ہو، یا اس کے برعکس کرے کہ عمارت کو ماہانہ کرایہ پر دے اور زمین کے لیے پگڑی کی مقدار رقم کے عوض یک مشت پیشگی کرایہ پر دے دے۔

پھر کرایہ دار دوسرے کو کرایہ پر دینا چاہے تو وہ بھی یہی طریقہ اختیار کرے۔ البتہ اس صورت میں کرایہ دار اس بات کا پابند ہوگا کہ وقت معاملہ اگر زمین وعمارت کے کرایے میں بازار بھاؤ کے لحاظ سے کوئی اضافہ نہیں ہوا ہے تو یہ ماہانہ اور پیشگی اتنا ہی کرایہ لے سکتا ہے جتنا اس نے دیا ہے یا اگر اضافہ ہو چکا ہے تو اضافہ کی مقدار یہ زیادہ کر سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ اور اگر اس سے زیادہ لینا چاہتا ہے تو زمین یا عمارت میں کسی جدید تعمیر کا معمولی سا اضافہ کر دے اور پھر اس کے بدلے میں جتنا اضافہ کرنا چاہے کرے۔ اشباہ میں ہے:

آجرها المستاجر بأكثر مما استاجر لا تطيب الزيادة له و يتصدق بها إلا في مسألتين:

(١) أن يوجر ها بخلاف جنس ما استاجر.

(٢) و أن يعمل بهاعملًا كبناء كما في البزازية اهـ. (ص ٣٨٨، ٣٨٩، ج٢، قبيل كتاب الأمانات، من الفن الثاني، كراچی، پاکستان، و ص ٤١٦، نول كشور)

غمز العیون میں ہے:

في الخلاصة: آجر بأكثر مما استاجر تصدق بالفضل، إلا إذا أصلح فيها شيئًا. و في المحيط: فإن لم يزد في الدار شيئًا ولا آجر معها شيئًا آخر من ماله يجوز عقد الإجارة عليه ولا يطيب له، وإن جصّصها أو آجر مع ما استاجر شيئًامن ماله يجوز أن تعقد عليه الإجارة تطيب له الزيادة ...... و كذا كل عمل قائم، يعني: لأن الزيادة بمقابلة ما زاد من عنده حملًا لأمره على الإصلاح كما في المبسوط اهـ. (ص٣٨٩، ج٢، قبيل كتاب الأمانات من الفن الثاني، كراچی، پاکستان/ص١٤٢، ١٤٣، ج٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، و ص٤١٦، نول كشور)

بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: متاجر نے مکان یا دکان کو کرایہ پر دے دیا، اگر اتنے ہی کرایہ پر دیا ہے جتنے میں خود لیا تھا، یا کم پر، جب تو خیر، اور زائد پر دیا ہے تو جو کچھ زیادہ ہے اسے صدقہ کر دے، ہاں اگر مکان میں اصلاح کی ہو، اسے ٹھیک ٹھاک کیا ہو تو زائد کا صدقہ کرنا ضروری نہیں۔ یا کرایہ کی جنس بدل گئی مثلاً لیا تھا روپے پر، دیا ہو اشرفی پر، اب بھی زیادتی جائز ہے۔ اصلاح سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا کام کرے جو عمارت کے ساتھ قائم ہو مثلاً پلاسٹر کرایا، یا مونڈیر بنوائی۔ بحر۔“ (ص۹۶، حصہ۱۴)

ہاں! اس صورت میں پیچیدگی یہ ہوگی کہ کرایہ دار اجارہ فسخ کر کے اصل مالک سے کچھ بھی پانے کا حق دار نہ ہوگا، تو اس کا حل یہ ہے کہ زمین یا عمارت میں کوئی معمولی سا اضافہ کر کے اسے یا اپنی کوئی بھی معمولی سی چیز مالک کے ہاتھ خاطر خواہ دام پر فروخت کر دے۔

(۳-ب) اور اگر معاملہ زمین کے اجارہ کا ہو تو زمین کی ایک متعین مقدار کو یک مشت پیشگی کرایہ پر اور بقیہ کو ماہانہ کرایہ پر حسب تفصیل بالا دے اور کرایہ دار بھی اپنے متاجر سے اسی انداز کا معاہدہ کرے۔

تیسرا باب- منتقلی نامہ کا معلوضہ

اس امر پر تو سب کا اتفاق ہے کہ کرایہ دار دوسرے کو شئ مستاجر (مثلاً دکان) کرایہ پر دے سکتا ہے جیسا کہ ضمناً دوبار جزئیات میں اس کا ذکر ہو چکا۔ نیز بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: دکان یا مکان کو کرایہ پر لیا، اس میں خود بھی رہ سکتا ہے دوسرے کو بھی رکھ سکتا ہے۔ مفت بھی دوسرے کو رکھ سکتا ہے، کرایہ پر بھی، اگر چہ مالک مکان یا دکان نے کہہ دیا ہو کہ تم اس میں تنہا رہنا" درمختار۔ (ص ۹۵، حصہ ۱۴)

البتہ قابل غور امر یہ ہے کہ دوسرے مستاجر کے نام کرایہ داری منتقل کرنے کا اختیار قانونی طور پر اصل مالک کو ہی رہتا ہے اور جب وہ دوسرے مستاجر کے نام کرایہ داری منتقل کرتا ہے تو اس کے لیے اس سے اچھی خاصی رقم وصول کرتا ہے، اس رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

میری نگاہ میں یہ رقم رشوت معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ یہ نہ تو کرایہ ہے نہ پگڑی۔ لہذا یہ رقم لینا، دینا حرام و گناہ ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما بیان کرتے ہیں کہ: لَعَنَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰه عليه وسلَّم الرَّاشي والمُرتشي. اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور لینے والے دونوں پر لعنت فرمائی۔ ابو داؤد، ابن ماجہ، ترمذی، احمد، بیہقی۔ (مشکوۃ المصابیح ص ۳۲۶، باب رزق الولاۃ وہدایاہم) البتہ اس کی اباحت کے لیے چند حیلے ہیں، جو یہ ہیں:

(۱) اپنی کوئی معمولی سی چیز مثلاً سوئی دوسرے کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کر دے اور اس کا دام اتنا ہی طے کرے جتنا اس سے لینا چاہے یا کچھ کم وبیش۔

(۲) منتقلی کی جو تحریر مرتب کی جاتی ہے اسے یہ کہہ کر بیچ دے کہ میں نے یہ منتقلی نامہ تیرے ہاتھ اتنے روپے کے بدلے میں بیچا اور کرایہ دار اسے قبول کرلے۔

(۳) کرایہ دار یہ کہہ دے کہ میں نے تم کو اتنے گھنٹے کے لیے اتنے روپے میں اجیر کیا تم اس وقت میں میرے لیے اپنے دستخط سے منتقلی نامہ تیار کردو، یا کرادو اور مالک اسے منظور کرلے۔

چوتھا باب- زر ضمانت کی حقیقت

زر ضمانت یعنی واپسی کی شرط کے ساتھ پیشگی دی ہوئی رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ وہ کرایہ ہے یا قرض ہے یا رہن؟ ہمیں یہ حیثیت متعین کرنے کے لیے سب سے پہلے معاملات کے پس منظر کا جائزہ لینا ہوگا، واپسی کی شرط کے ساتھ پیشگی رقم ملنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ:

* اسی رقم سے دکان تعمیر ہو جائے۔ * طے شدہ کرایہ وصول ہوتا رہے۔

* کرایہ دار کبھی دکان خالی کر کے مالک کے حوالے کرنے کے بجائے دوسرے کو نہ دے دے کیوں کہ اسے اس بات کا ڈر ہوگا کہ دوسرے کو دکان دینے کی صورت میں پیشگی دی ہوئی پوری رقم ضبط ہو جائے گی اور ماہانہ کرایہ کی عدم ادائیگی کی صورت

میں مالک کو کرایہ کے نہ ملنے یا ڈوب جانے کا خطرہ نہیں رہے گا کیوں کہ وہ اسی پیشگی رقم سے اپنے حق کی مقدار وضع کر لے گا۔
اس پیشگی کا فائدہ کرایہ دار کو یہ ملتا ہے کہ مدت مقررہ سے پہلے مالک کی طرف سے مکان خالی کرانے کا اسے اندیشہ نہیں رہ جاتا اور وہ مالک کی طرف سے پورے طور پر مطمئن ہو جاتا ہے۔
اس پس منظر کو سامنے رکھ کر غور کرنے سے عیاں ہوتا ہے کہ یہ پیشگی رقم کرایہ نہیں ہوسکتی کیوں کہ کرایہ، دکان واپس کرتے وقت واپس نہیں کیا جاتا، بلفظ دیگر کرایہ اس شرط پر نہیں دیا جاتا کہ مکان واپس ہوگا تو دیا ہوا پورا کرایہ بھی واپس ہوگا، شریعت میں ایسی کوئی نظیر نہیں۔

رھن: - بادی النظر میں زرِ ضمانت کی حیثیت رہن کی معلوم ہوتی ہے کیوں کہ یہ رقم مالک کے حق مالی کے حصول یعنی دکان کی اپنے شرائط کے ساتھ واپسی اور کرایہ کے ملتے رہنے کا وثیقہ ہے یا ان مقاصد کے لیے وہ رقم مالک کے پاس محبوس ہے اور رہن کا مفہوم بھی یہی ہے کہ کسی چیز کو اپنے پاس اس لیے روک لیا جائے کہ اس کے ذریعہ اپنے حق مالی کا حصول ممکن ہو جائے۔ درمختار میں ہے:

الرهن: هو حبس شيءٍ مالي أي جعله محبوسًا بحق يمكن استيفاء ه أي أخذه منه كلًّا أو بعضًا كالدين حقيقة أو حكمًا كالأعيان المضمونة بالمثل أو القيمة اه. ملخصًا (ص۳۶، ۳۷ ج۷، كتاب الرهن، دار الفكر، بيروت/ ص۶۵، ۶۶، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان)

ہدایہ میں ہے: ويجوز رهن الدراهم و الدنانير والمكيل و الموزون لأنه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلًا للرهن اه. (ص۵۱۵، ۵۱۶، ج ۴، كتاب الرهن، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)
لیکن "شئ مستاجر" یعنی کرایہ کی دکان کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کے لیے رہن رکھنا نادرست و باطل ہے۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے:

و أما الرهن بالأعيان : قال شمس الأئمة السرخسي على وجوه ثلثةٍ. أما الأول : لا يجوز الرهن بالأعيان التي هي أمانة كالودائع والعواري و مال المضاربة والبضاعة .... و كذا لو رهن المستاجر بالعين الذي استاجره و أخذ المستاجر من الأجر بالعين الذي آجره قبل التسليم كان باطلًا، وكما لا يجوز الرهن بالأمانات ، لا يجوز بالأعيان التي هي مضمونة بغيرها الخ.
(ص۸۹۴، ج ۴، و ص ۵۹۶، ج۳، كتاب الرهن ، فصل فيما يجوز رهنه و ما لا يجوز)
اس لیے پیشگی کی یہ رقم دکان کے بدلے رہن نہیں قرار دی جاسکتی۔

ہاں! دکان پر واجب ہونے والے کرایہ کے بدلے رہن رکھنا جائز ہے کہ کرایہ دکان کے منافع کا ثمن ہے اور ثمن کے حصول کو اطمینان بخش بنانے کے لیے رہن لینا، دینا جائز ہے جیسا کہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

ولو استاجر دارًا أو شيئًا و أعطى بالأجر رهنا جاز۔ وإن هلك الرهن بعد استيفاء المنفعة يصير مستوفيًا للأجر. (ص۴۳۵، ج۵، الفصل الثالث في ما يجوز الارتهان به وما لا يجوز)
تو یہ پیشگی رقم منافع کے "ثمن یا کرایہ" کا رہن قرار دی جاسکتی ہے۔
لیکن یہاں ایک حرج یہ لازم آتا ہے کہ رہن کی چیز مرتہن (مالک دکان) کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کو اپنے

استعمال میں لانا اور اس سے انتفاع خیانت بھی ہے۔ اور باب رہن میں سود بھی، اس لیے یہ حرام و گناہ ہے جس سے احتراز واجب ہے۔ بلکہ اگر دکان سے انتفاع کے پہلے ہی وہ رقم صرف ہو جائے تو رہن ہی باطل ہو جائے گا، ہدایہ میں ہے:

وليس للمرتهن أن ينتفع بالرهن، لا باستخدام و لا سكنى ولا لبس إلا أن يأذن له المالك لأنّ له حق الحبس دون الانتفاع . اهـ. (ص٥٠٦، ج ٤، كتاب الرهن، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

ردالمحتار معروف بہ شامی میں ہے:

وقال في المنح : و عن عبد الله محمد بن أسلم السمرقندي و كان من كبار علماء سمرقند. أنه لا يحل له أن ينتفع بشيء منه، بوجه من الوجوه و إن أذن له الراهن، لأنه أذن له في الربا، لأنه يستوفي منه دينه كاملًا فتبقى له المنفعة فضلًا، فيكون ربًا، وهذا أمر عظيم اهـ.(ص٤١، ج٧، كتاب الرهن، دار الفكر، بيروت/ ص ٧٠، ج ١٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت)

اور ظاہر یہ ہے کہ رہن میں تصرف اور اس سے انتفاع سے احتراز بالکل نا قابل عمل ہے۔

قرض:— ہاں اگر پیشگی رقم کو قرض قرار دیا جائے تو اس میں تصرف اور اس سے انتفاع کی اجازت ہوگی اور پیچیدگی کا حل نکل آئے گا اور اس رقم کو قرض قرار دینا ممکن ہے۔ کیوں کہ قرض اس عقد مخصوص کا نام ہے جس میں کوئی مثلی چیز کسی کو دے کر اسی کے مثل واپس کرنے کا معاہدہ ہو۔ درمختار میں ہے:

القرض: هو شرعًا ما تعطيه من مثلي لتتقاضاه. وهو أخصر من قوله: "عقد مخصوص يرد على دفع مال مثلي لآخر ليرد مثله" و صح في مثلي لا في غيره اهـ.ملخصًا (ص٢٨٦، ٢٨٧، ج٥، فصل في القرض، دار الفكر، بيروت/ ص ٣٩٢، ٣٩٣، ج٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت)

اور قرض سے انتفاع مطلقاً جائز ہے اس صورت میں خیانت و سود کا وہ حرج اور گناہ نہ لازم آئے گا جو رہن کی صورت میں لازم آ رہا تھا۔

لیکن اسے قرض قرار دینے میں ایک دشواری یہ ہے کہ قرض کی تاجیل یعنی اس کی ادائگی کے لیے کوئی میعاد مقرر کرنا صحیح نہیں جب کہ مسئلۂ دائرہ میں اس کی ادائگی کی ایک میعاد مقرر ہے گو وہ میعاد مجہول ہی سہی۔

ہدایہ میں ہے: و كل دين حال إذا أجّله صاحبه صار مؤجلًا، إلا القرض. فإن تأجيله لا يصح، لأنه إعارة وصلة في الابتداء و معاوضة في الانتهاء. و على اعتبار الانتهاء لا يصح، لأنه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة، وهو ربا اهـ. ملخصًا (ص ٦٠، ج٣، قبيل باب الربا، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور)

لہٰذا کرایہ دار کو شرعاً اختیار حاصل ہوگا کہ اپنی دی ہوئی پیشگی رقم جب چاہے واپس لے لے اور مقروض یعنی مالک دکان کو باوجود وسعت ادائگی میں تاخیر کرنا ظلم و گناہ ہوگا۔ حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مطل الغني ظلمٌ. رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه. (مشكوٰة ص ٢٥١، بابُ الإفلاس والإنظار)

تو اس صورت میں مالک دکان کا وہ مقصد جو پیشگی کی رقم سے وابستہ تھا یعنی وثوق و اطمینان کا حصول، فوت ہو جائے گا اور کرایہ داروں کے لیے حرج کی بات یہ ہوگی کہ انہیں کرایہ کی دکان جلد ملنا مشکل ہو جائے گا اور مل بھی جائے تو مالک کی

طرف سے قبل از وقت بھی اس کے خالی کرا لینے کا اندیشہ دامن گیر رہے گا کیوں کہ ان کا مالک دکان پر کوئی مالی دباؤ نہیں ہے۔

غرضیکہ رہن مانیے یا قرض، بہر حال ایک نہ ایک پیچیدگی اور دشواری لازم آئے گی، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر آخر حل کی راہ کیا ہے؟

حل کی ایک صورت: یہاں حل کی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ پیشگی رقم کے لین دین کا معاملہ من وجہٍ عقد قرض مانا جائے اور من وجہٍ عقد رہن۔ یعنی اس ایک معاملہ کو قرض اور رہن دونوں سے ہی اپنی مختلف خصوصیات کے لحاظ سے مشابہت ہے۔ اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ دکانوں کی تعمیر سے پہلے زرِ ضمانت کے نام پر جو پیشگی رقم وصول کر لی جاتی ہے اسی سے عام طور پر دکانوں کی تعمیر بھی عمل میں آتی ہے۔ اور یہ عرفاً مالک دکان کو پیشگی میں تصرف اور اس سے انتفاع کی اجازت بہر حال ہوتی ہے خواہ پیشگی دکانوں کی تعمیر کے بعد ہی کیوں نہ دی جائے تو یہ پیشگی ''قرض'' ہے۔

اور اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ رقم مالک دکان کے پاس اس کے ایک حق مالی کے حصول کے لیے محبوس ہے تو وہ رہن ہے۔

ہمیں حکم ہے کہ مسلم عاقل کے قول و فعل کو حتی الامکان صحت و سداد پر محمول کریں اس لیے ممکن حد تک تصحیح قول و فعل واجب ہے۔ نیز مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ اپنے معاملات اس طور پر انجام دے گا جو ممنوع کے ارتکاب سے پاک ہو۔ لہٰذا مسلمانوں کے معاملات کو صحت و سداد پر محمول کرنے اور ممنوع کے ارتکاب سے احتراز کے حسن ظن کا تقاضا یہ ہے کہ مسئلہ دائرہ میں ان کے معاملہ کو نہ قرض محض قرار دیں، نہ رہن محض، بلکہ قرض مع رہن قرار دیں، ابتداءً قرض ہے کہ اس میں تصرف کی اجازت ہے۔ اور انتہاءً رہن ہے کہ اس کی واپسی دکان کی واپسی اور کرایہ کی مکمل ادائیگی سے مشروط ہے۔ اور شریعت میں اس کے بہت سے نظائر ہیں کہ ایک ہی معاملہ دو عقود کی خصوصیتوں کا حامل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر خود ''معاہدۂ قرض'' کو لے لیجیے، فقہانے صراحت فرمائی ہے کہ: ''یہ ابتداءً عقد تبرع ہے اور انتہاءً عقد بیع ہے پھر اس پر اس کے مختلف اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں۔'' (ہدایہ ص ۶۰، ج ۳)

''معاملۂ منی آرڈر'' کو اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے قرض ماننے کی تقدیر پر ''قرض مع اجارہ'' قرار دیا ہے یعنی وہ ''قرض'' ہے لہٰذا اصل روپوں کو روک کر ان کا مثل ادا کرنا اور راہ میں وہ ہلاک ہو جائیں تو ان کا ضمان یا تاوان لینا درست ہوا، اور چوں کہ ''اجارہ'' ہے اس لیے سقوط خطر طریق کا فائدہ حاصل کرنا سود نہ ہوا بلکہ مباح رہا (فتاویٰ رضویہ، جلد ۱۱، ص ۱۰، ۱۱، ۱۲، اور ص ۱۶، ۱۷)

عقد کفالت کو فقہائے کرام ''نذر مع البیع'' مانتے ہیں یعنی من وجہٍ عقد نذر رہے کہ ابتداءً اپنے ذمہ ایک مطالبہ کا التزام ہے اور من وجہٍ عقد بیع ہے کہ مکفول بہ کو ادا کرنے کی صورت میں اس کا بدل مکفول عنہ پر لازم ہوتا ہے جب کہ کفالت اس کے حکم سے ہو۔ (ہدایہ ص ۹۷، ج ۳)

بہار شریعت میں وظیفۂ اوقاف کے بارے میں ہے:

''اوقاف سے جو ماہوار وظائف مقرر ہوتے ہیں یہ من وجہٍ اجرت ہیں اور من وجہٍ صلہ۔ اجرت تو یوں ہیں کہ امام و مؤذن کی اگر اثنائے سال میں وفات ہو جائے تو جتنے دن کام کیا ہے اس کی تنخواہ ملے گی اور (وظیفہ) محض صلہ ہوتا تو نہ ملتی۔

اور اگر پیشگی تنخواہ ان کو دی جا چکی ہے بعد میں انتقال ہو گیا، یا معزول کر دیے گئے تو جو کچھ پہلے دے چکے ہیں وہ واپس نہیں ہوگا اور محض اجرت ہوتی تو واپس ہوتی'' (ص ۶۹، حصہ ۱۰، مصارف وقف کا بیان بحوالہ درمختار)

و في الأشباه: الجامكيةُ فى الأوقاف لها شبه الأجرة أي في زمن المباشرة. والحل للأغنياء و شبه الصلة. فلو مات أو عزل لا تسترد المعجّلة. وشبه الصدقة لتصحيح أصل الوقف فإنه لا يصح على الأغنياء ابتداء. وتمامُه فيها اه. (الدر المختار على هامش رد المحتار ص۴۱۷، ج۳/ الأشباه والنظائر ص۲۸۳، كتاب الوقف من الفن الثاني، نول كشور)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وقف کے ''وظائف اجرت، صلہ اور صدقہ'' تین تین امور کے مشابہ ہیں، حتی کہ غیر عقود میں بھی یہ دو طرفہ وجداگانہ مشابہت پائی جاتی ہے مثلاً دَین سے اِبرا عقد نہیں ہے لیکن اس کو تملیک سے بھی مشابہت ہے اور اسقاط سے بھی اور دونوں مشابہتوں کے اثرات بھی جداگانہ ہیں جیسا کہ ذیل کی عبارات سے عیاں ہے۔

الإبراء عن الدّين فيه معنى التمليك، و معنى الإسقاط فلا يصحّ تعليقه بصريح الشرط للأول، نحو إن أدّيتَ إليَّ غدا كذا فأنتَ بري من الباقي و إذا، و متى كإن. و يصحّ تعليقه بمعنى الشرط للثاني نحو قوله أنت بريء من كذا على أن تؤدّي إليَّ غدًا و تمام تفريعه في كتاب الصلح من باب الصلح عن الدين و للأوّل يرتدّ بالردّ وللثاني- لا يتوقف على القبول، ويصح الإبراء عن المجهول للثاني. ولو قال الدائن لمَديونيه: أبرأت أحدَكما لم يصحّ للثاني. ذكره في فتح القدير من خيار العيب- ولو أبرأ الوارث مديون مورثه غير عالم بموته ثم بان ميتًا فبالنظر إلى أنه إسقاط يصح، و كذا بالنظر إلى كونه تمليكًا .... ولو وكّل المديون بإبراء نفسه قالوا: صحّ التوكيل نظرًا إلى جانب الإسقاط، ولو نظرًا إلى جانب التمليك لم يصح اه. (الأشباه والنظائر ص ۳۹۸ كتاب المداينات من الفن الثاني، نول كشور)

ان تفاصیل سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ پیشگی رقم کا یہ معاملہ ''عقد قرض'' بھی ہے اور ''عقد رہن'' بھی۔ یعنی دونوں عقود سے اس کی مشابہت ہے لہذا دونوں کے احکام جاری ہوں گے۔ یہ عقد قرض ہے لہذا اس میں تصرف اور اس سے انتفاع جائز۔ عقد رہن ہے لہذا مالک کو اپنے حق مالی کے حصول کے لیے اسے ایک میعاد تک روکے رکھنا جائز۔ فتأمّلْ.

ایک اشکال کا جواب:- یہاں ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ اجارہ کے لیے قرض اور رہن کی شرط ہے اور اس کی وجہ سے اجارہ ہی فاسد ہے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ رہن کی شرط اجارہ کے لیے مفسد نہیں جیسا کہ کفالت کی شرط مفسد نہیں لأن الكفالة لو كانت مشروطة فى البيع فتمامه بقبوله. (هدايه ص ۱۰۸، ج ۳)

اشباہ میں ہے: البيع لا يبطل بالشرط في اثنين و ثلثين موضعًا، شرط رهن و كفيل الخ (ص ۲۹۷، كتاب البيوع من الفن الثاني، نول كشور) والإجارة حكمها في الصحة و الفساد بالشرط حكم البيع كما لا يخفى.

اور قرض کی شرط اس وقت مفسد اجارہ ہے جب کہ وہ متعارف نہ ہو اور مسئلہ دائرہ میں شرط متعارف ہے۔ جیسے بیع میں.

شرط متعارف ہو تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی یوں ہی اجارہ بھی نہ فاسد ہوگا۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

”ہاں یہاں ایک اور امر قابل غور تھا کہ اذہان مفتیان اگر اس طرف جاتے تو کہا جاتا کہ طرز فقہی پر کلام کیا، وہ یہ کہ بلاشبہہ یہ عقد عقدِ اجارہ اور فیس اجرت عمل اور قرض تنہا پر نفع مستقرض اور سفاتج پر قیاس محتمل مگر جب کہ یہ قرض مفروض و داخل ضابطہ ہے تو اجارہ ایسی ایسی شرط پر ہوا جس میں احد العاقدین کا نفع ہے۔ اور وہ مقتضائے عقد نہیں، اسی قدر منع و فسادِ عقد کے لیے بس ہے۔ولكني أقول و بحول الله تعالى أجول.

”ہنوز بلوغ شرط تا حد افساد میں اور شرط باقی ہے کہ عرف ناس اس شرط کے ساتھ جاری نہ ہو، ورنہ بحکم تعارف جائز رہے گی اور صحت و جواز عقد میں کچھ خلل نہ ڈالے گی۔ منی آرڈر کا نہ صرف تمام بلاد وامصار واقطار ہندیہ بلکہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی دائر سائر ہونا تو محتاج بیان نہیں“ (فتاوی رضویہ ص ۲۰۳، ۲۰۴، ج ۸، رسالہ المُنیٰ والدرلمن عمد منی آرڈر، سنی دارالاشاعت)

لیکن زر ضمانت کو رہن ماننے پر ایک نا قابل حل اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ مال رہن کا موجود و مقبوض ہونا ضروری ہے اور زر ضمانت جب انتہاءً رہن ہوتا ہے تو اس وقت وہ بعینہٖ موجود نہیں رہتا، بلکہ خرچ ہو چکا ہوتا ہے ہاں وہ ”دَین“ کی حیثیت سے مالک دکان کے ذمہ واجب ہوتا ہے مگر وہ مقبوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیوں کہ دین نام ہے ماوجب في الذمة (جو ذمہ میں واجب ہو) کا جو ایک وصف ہے اور اس پر قبضہ ناممکن ہے، اس لیے زر ضمانت رہن نہیں ہو سکتا، یہی مذہب امام اعظم ابوحنیفہ، امام احمد اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم کا ہے چنانچہ امام جصاص رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تصنیف لطیف ”احکام القرآن“ میں ہے:

واختلف في رهن الدين، فقال سائر الفقهاء: لا يصحّ رهن الدين بحالٍ و قال ابن القاسم: يجوز في قول مالكٍ. و هذا قول لم يقل أحد به من أهل العلم سواه، وهو فاسد لقوله تعالى: فَرِهٰنٌ مَقبوضة" و قبض الدَّين لا يصح ما دام ديناً، لا إذا كان عليه ولا إذا كان على غيره، لأنّ الدين هو حق لا يصح فيه قبض و إنّما يتأتى القبض في الأعيان اھ. (ص ۲۶۰، ۲۶۱، ج۲، ذكر اختلاف الفقهاء في رهن المشاع)

حرفِ آخر: اس لیے اس **بندہ بے مایہ کا موقف یہ ہے کہ ”زر ضمانت“ خالص قرض ہے رہن نہیں ہے۔**

جُز پیشگی رقم کی شرعی حیثیت:۔ اس ضمن میں ایک مسئلہ اُس پیشگی رقم کا بھی غور طلب ہے جس کا جز حصہ ماہ بماہ ہر مہینے کے نصف کرایہ میں وضع ہوتا رہتا ہے اور بقیہ معاہدۂ اجارہ کے انفساخ کے وقت کرایہ دار کو واپس ہو جاتا ہے۔

اس واپس ہونے والی جز رقم کا حکم تو ہمارے گزشتہ بیان سے بخوبی واضح ولائح ہے کہ وہ مال قرض ہے۔ رہا جز حصہ جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہوتا رہتا ہے اس کی حیثیت پیشگی کرایہ کی ہے۔ ہدایہ کتاب الاجارات میں ہے:

الأجرة لا تجب بالعقد، و يُستحق بإحدى معانيٍ ثلثةٍ. إمّا بشرط التعجيل، أو بالتعجيل من

غير شرط، أو باستيفاء المعقود عليه اه، (ص ۲۷۸، ج۳، باب الآجر متى يستحق) و كذا في الهندية وغيرها.

ویسے یہاں اس نصف رقم کو قرض مانیں یا کرایہ بہر حال عقد کی صحت پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا، لیکن زکاۃ کے وجوب کے مسئلے میں اس کا اثر یہ پڑے گا کہ کرایہ مانیں تو زکاۃ مالک دکان پر واجب ہوگی ورنہ کرایہ دار پر، اس لیے اس کی حیثیت کا تعین ضروری ہوا، اور معاہدہ کے پیش نظر وہ نصف رقم کرایہ ہے، قرض نہیں ہے۔

پانچواں باب - اوقاف کے خلو، بدل خلو و زر ضمانت کی شرعی حیثیت

اوقاف کے اجارے میں نسبۃً وہ وسعت اور تیسیر نہیں پائی جاتی جو غیر اوقاف کے اجارہ میں شریعت نے روا رکھی ہے کیوں کہ وقف کی حیثیت مال یتیم کی ہے اگر اس میں غیر اوقاف کی طرح ڈھیل دی جائے تو کتنے اوقاف ضائع ہو جائیں گے اور لوگ اپنی جائداد قرار دے کر ہڑپ کر لیں گے۔ خاص کر آج کے زمانے میں کہ خدا ناترسی عام ہوتی جا رہی ہے یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے اوقاف کے اجارہ کی مدت ایک سال اور زیادہ سے زیادہ تین سال مقرر کی ہے جب کہ غیر اوقاف کا اجارہ دو سو سال کے لیے بھی ہو سکتا ہے۔

لہٰذا اصل مذہب کے لحاظ سے اوقاف کا بھی دائمی اجارہ ناجائز ہے ساتھ ہی اس کا معاوضہ (بدلِ خلو) بھی ناجائز ہے لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے یہاں بھی عدم جواز کے حکم عام میں تخصیص نیز حاجت کی بنا پر اس میں تغییر و تبدیل روا ہوگی، بہار شریعت کے درج ذیل مسئلے سے اس پر ہلکی سی روشنی پڑتی ہے:

''وقف کے اجارہ کی مدت تین سال سے زیادہ نہ ہونی چاہیے مگر جب کہ اتنے دنوں کے لیے کوئی کرایہ دار نہ ملتا ہو، یا مدت بڑھانے میں زیادہ فائدہ ہے تو بڑھا سکتے ہیں۔ بحر و غیرہا۔'' (ص ۸۴، حصہ ۱۴)

اس سے معلوم ہوا کہ وقف کا اجارہ بوجہ حاجت، بلکہ بغرض نفع کثیر بھی تین سال سے زیادہ مدت کے لیے ہو سکتا ہے اور جیسا کہ گزشتہ اوراق میں واضح کیا گیا آج کے زمانے میں دائمی اجارہ کے سلسلے میں عرف، تعامل، حاجت سب متحقق ہے اس لیے اوقاف میں بھی دائمی اجارہ کی اجازت ہونی چاہیے البتہ اس کے لیے ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو فتاوی رضویہ میں مذکور ہیں اور وہ یہ ہیں:

''پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ: (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔

(۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔

(۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل ہے۔ (ص ۳۶۴، ج ۶، رسالہ جوال العلو لتبیین الخلو، سنی دار الاشاعت، مبارک پور/ رضا اکیڈمی، ممبئی)

مدت دراز کے لیے اوقاف کو اجارہ پر دینے کا حیلہ

علاوہ ازیں اوقاف کو مدت دراز کے لیے اجارہ پر دیے جانے کا حیلہ اختیار کرنا بھی جائز ہے، فتاوی قاضی خاں میں اس کا ایک حیلہ یہ درج ہے کہ مثلاً وقف کو تیس سال کے لیے اجارہ پر دینا ہو تو یکے بعد دیگرے سال سال بھر کے لیے تیس اجارے کر لے، الفاظ یہ ہیں:

وعن الإمام أبي حفص البخاري رحمه الله تعالىٰ أنه كان يجيز إجارة الضياع ثلاث سنين فإن احتاج القيّم أن يؤاجر الوقف إجارة طويلة ، قالوا : الوجه فيه أن يعقد عقودًا مترادفةً ، كل عقد على سنة و يكتب في الصك: "استاجر فلان بن فلان أرض كذا، أو دار كذا بثلثين سنة ثلثين عقد، كل عقد سنة بكذا من غير أن يكون بعضها شرطًا في بعض". فيكون العقد الأول لازمًا لأنه ناجز، والثاني غير لازم لأنه مضاف. قال رضي الله تعالى عنه: و كان فيما قالوا : نظر فإنهم قالوا : الأول لازم والثاني غير لازم لأنه مضاف ، و ذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى: أن الإجارة المضافة تكون لازمة في إحدى الروايتين، وهو الصحيح. وذكروا أيضًا: القيّم إذا احتاج إلى تعجيل الأجرة يعقد عقودًا مترادفة عن نحو ما قالوا، اھ. (ص٣٣٣، ج٣، كتاب الوقف، فصل في إجارة الأوقاف و مزارعتها، نورانی کتب خانه پشاور، پاکستان)

واضح ہو کہ وقف کا اجارہ موجر (اجارے پر دینے والے متولی) کی موت سے فسخ نہیں ہوتا اس لیے یہ اجارہ حیلہ مذکورہ کے ذریعہ جتنے دنوں کے لیے ہوگا اتنے دنوں تک کے لیے لازمی و ناقابل فسخ ہوگا۔ چنانچہ اشباہ میں ہے:

" لا تنفسخ الإجارة بموت المؤجر للوقف إلا في مسألتين، ما إذا آجرها الواقف ثم ارتدّ، ثم مات لبطلان الوقف بردّته فانتقلت إلى ورثته. وفيما إذا آجر أرضه ثم وقفها على معيّن ثم مات تنفسخ، ذكره ابن وهبان في آخر شرحه اھ. (ص١٢٣، ١٢٤، ج٢ كتاب الوقف من الفن الثاني، کراچی، پاکستان/ ص ٢٤٩، ٢٥٠، ج٢، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان و ص٢٨٤- نول کشور)

رہ گیا پگڑی کا مسئلہ تو وہ حق ابقاے اجارہ کا معاوضہ ہونے کی حیثیت سے جائز ہے جیسا کہ گزرا۔ نیز اس کے جواز کے لیے زمین اور عمارت کے جزء حصہ کی بیع کے سوا وہ تمام حیلے اختیار کیے جا سکتے ہیں جو پہلے بیان ہو چکے، مزید ایک حل یہ بھی ہے کہ پگڑی کی رقم کو یوم قبض کے اجارہ کا پیشگی کرایہ قرار دیں اور بقیہ ایام کا کرایہ ماہانہ حسب دستور رکھیں۔

اور یہاں بھی زر ضمانت کی حیثیت قرض ہی کی ہے۔ لہٰذا اسے وقف کے مصارف میں استعمال کرنا پھر فسخ اجارہ کے وقت اسے کرایہ دار کو واپس کرنا درست ہے۔ هذا آخر ما تيسّر لي في إيضاح المرام، لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا. والله تعالى أعلم .



مقالہ - ۳ از : مفتی شفیق احمد شریفی، بانی و مہتمم دار العلوم افضل المدارس، الہ آباد

جواب [۱] قول مختار یہی ہے کہ ناجائز ہے، کیوں کہ اجارہ کے شرائط میں سے ایک مدت کا معلوم ہونا بھی ہے جب کہ یہاں مدت مجہول ہے جیسا کہ سوال نامہ میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] حقوق مجردہ سے ہے کیوں کہ یہ دفع ضرر مالک کے لیے ثابت ہے، نہ کسی بر وصلہ کے طریقے پر۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۳] حق خلو کی بیع جائز نہیں، یہی عند الفقہا ارجح الاقوال ہے۔صاحب اشباہ فرماتے ہیں:
الحقوق المجردة لايجوز الاعتياض عنها الخ. حق خلوان مستثنیات میں بھی نہیں جو حقوق مجردہ ہوکر بھی اس حکم سے مستثنی ہیں کہ فقہا نے مستثنیات میں حق قصاص، ملک نکاح، حق عبدیت شمار کرائے ہیں۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۴] اجازت ہونی چاہیے کیوں کہ بہت سے مسائل میں عادت ناس اور عرف وتعامل کے سبب فقہائے اسلام نے اس طرح کا فیصلہ دیا ہے جس کے نظائر کتب فقہ میں موجود ہیں۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۵] ممکن ہونا چاہیے، حاجت کے تحقق کا انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۶] جواز کے امکانی عوامل مندرجہ ذیل ہو سکتے ہیں:

* پگڑی کو اصل کرایہ کا ایک حصہ سمجھا جائے۔
* یہ رقم کرایہ واجب الادا کے بدلے میں رہن ہو، جو اختتام اجارہ پر واپس کر دی جائے، یا کرایہ میں وضع کر دی جائے، ہدایہ میں ہے:يجوز رهن الدراهم و الدنانير. ہاں اس صورت میں مالک کا انتفاع درست نہ ہوگا۔
* پگڑی لے کر آجر مستاجر سے عمارت کی بیع کر دے اور کرایہ صرف زمین کا لیتا رہے، اس صورت میں شروع ہی سے آجر کے لیے اس کا استعمال بھی جائز رہے گا اور مستاجر دوسرے مستاجر سے اس طرح کی بیع کر کے پگڑی لے سکے گا اور کرایہ زمین بہر صورت اس کے مالک کو ملتا رہے گا۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۷] مدت اجارہ اگر متعین ہے تو اختتام مدت سے قبل مستاجر کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کو کرایہ پر دے دے كما في المبسوط للسرخسي (جلد ۱۵، ص ۱۳۰) پرانا کرایہ دار نیے کرایہ دار سے باجازت مالک اتنی پگڑی بھی لے سکتا ہے جتنا خود دیا ہے کمافی درمختار (ص ۱۸، ج ۵)
خیال رہے کہ اگر پگڑی کے لینے کی وہ صورت ہو جو جواز کے امکانی پہلو میں تیسرے حیلے کے تحت مرقوم ہوا، تب تو اس صورت میں کوئی قباحت ہی نہیں نظر آتی۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۸] اس کے جواز کا ایک حیلہ جواب نمبر ۷ میں مذکور ہوا، دوسرا یہ ہے کہ اصل کرایہ دار شئ مستاجر میں کچھ اصلاح کر دے، یا اس کے ساتھ الحاق کر دے تا کہ شئ مستاجر کی حیثیت بڑھ جائے مثلاً عمارت کا پلاسٹر یا روشنی کا انتظام یا بارجہ وغیرہ کی تعمیر کرا دے، یا رقم آجر کو دے کر یہ کام کرائے اور اس رقم کو اجرت میں محسوب نہ کرے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] یہ صورت ہو سکتی ہے کہ مالک زمین اس دوسرے نیے کرایہ دار سے جو زائد رقم اصل کرایہ کے علاوہ لینا چاہتا ہے یہ کہہ کر لے: یہ رقم زمین کے پہلے ماہ کا کرایہ ہے اس کے بعد ہر ماہ وہی کرایہ دے دینا جو مستاجر اول دیتا تھا۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (**الف**) اس رقم میں رہن وقرض دونوں کا احتمال ہے لیکن قرض کہنا مناسب ہے۔مالک مکان اس رقم کو لے سکتا ہے، اور جب قرض ہے تو اس میں ہر طرح تصرف بھی کر سکتا ہے۔البتہ رہن کہنے کی صورت میں انتفاع ناجائز ہوگا۔

جواب [۱۰] (**ب**) رہن یا قرض، بہتر ہے قرض تسلیم کیا جائے، اس کا لینا جائز ہے۔

جواب [۱۰] (**ج**) یہ پیشگی کرایہ ہے، بدائع الصنائع جلد چہارم ص ۱۹۵ میں ہے: ولو آجر بشرط تعجيل الأجرة جاز. اس سے عقد اجارہ پر فرق نہیں پڑنا چاہیے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۱] اصل مذہب تو عدم جواز ہی ہے، زر ضمانت واپسی کی شرط کے ساتھ جائز ہونا چاہیے۔ هذا ما عندي والعلم بالحق عند ربي.



مقالہ - ۴

از: مفتی عنایت احمد نعیمی، صدر المدرسین الجامعۃ الغوثیہ، اترولہ، گونڈہ

جواب [۱] زمین، مکان، دکان کو دوامی اجارہ پر دینا بدیں وجہ فقہاے کرام نے ناجائز قرار دیا کہ اجارہ علی الدوام میں "مدت اجارہ اور منفعت" دونوں مجہول ہیں اور یہ جہالت مفسد اجارہ ہے۔ لہٰذا مذہب مختار تو عدم جواز ہی ہے، لیکن یہ بھی ایک زندہ حقیقت ہے کہ شریعت مطہرہ نے ہمارے "تصرفات" کو تسلیم فرمایا بشرطیکہ یہ "تصرفات" من جانب الشرع "منہی عنہ" نہ ہوں، اور یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ شریعت سہلہ نے "آجر و مستاجر" دونوں کی رعایت فرمائی یعنی دونوں میں کسی ایک کا بھی نقصان گوارہ نہ کیا اور نہ ہی ایک کی زیادتی دوسرے پر پسند کی، لہٰذا یہاں چند امور پر تفصیلی گفتگو درکار ہے۔

أوّلا: - آجر کا نقصان یہ ہے کہ وہ اپنی زمین، مکان، دکان سے جب چاہے انتفاع نہ کر سکے، مالک ہوتے ہوئے بھی اپنی مملوکہ شئ پر حق تصرف نہ رکھے۔

ثانیا: - مستاجر کا نقصان یہ ہے کہ اس نے جس غرض و مقصد کے تحت زمین، مکان، دکان لیا، وہ مقصد پورا نہ کر سکے، مثلاً زید تاجر نے ایک دکان کرایہ پر لی، اب اس کا کاروبار چل پڑا، مالک کہتا ہے کہ دکان فوراً خالی کر دو۔ ظاہر ہے کہ یہ مستاجر کا نقصان ہے۔ محل غور یہ ہے کہ کیا ہماری شریعت مطہرہ ان دونوں میں سے کسی کو بھی نظر انداز کرے گی، ہرگز نہیں، بلکہ دونوں کے حقوق کی رعایت فرمائے گی۔ دونوں کی رعایت اسی طرح ہوگی کہ وقت اور منفعت دونوں کا تعین آجر و مستاجر کے مابین ہو جائے لہٰذا جب مدت و منفعت کا تعین ہو گیا تو آجر کو مستاجر میں اور مالک کو منفعت میں تصرف کا حق حاصل ہو گیا مثلاً زید و عمرو میں معاملۂ اجارہ بابت دکان تین سال کے لیے طے ہوا، صرف پہلا سال گزرا تھا کہ زید ضرورت کی بنا پر چاہتا ہے کہ عمرو اپنا حق تصرف دکان سے اٹھا لے تاکہ دکان خالی ہو جائے۔ عمرو کہتا ہے کہ مدت پوری ہونے پر دکان خالی کروں گا، اب دونوں میں مصالحت اس بات پر ہوئی کہ زید پورے گزرے سال کا کرایہ اگر واپس کر دے تو دکان علی الفور خالی ہو جائے گی، زید نے اسے منظور کر لیا۔ تو یہ رقم عمرو کے لیے جائز ہوگی یا ناجائز؟ بلاشبہہ یہ رقم عمرو کے لیے جائز ہوگی کہ حق زید ہے اور صاحب حق نے بطیب خاطر اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے دیا۔ یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صاحب حق اگر اپنا حق کسی کو سپرد کر دے تو اسے لینا جائز ہے۔ اب مسئلہ زیر بحث کو لیجئے کہ مالک مکان، دکان، زمین جو پگڑی وصول کرتا ہے وہ ثمن تو ہے ہی نہیں، اس لیے کہ ابھی بیع کا وجود ہی نہیں، تو آخر یہ رقم ہے کیسی؟ بعد تامل عاجز کی فہم ناقص میں یہ آتا ہے کہ یہ رقم مالک مکان، دکان، زمین، کی رضا و خوشی کو حاصل کرنے کے لیے دی جاتی ہے، رشوت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ رشوت کی تعریف اس پر صادق نہیں، الرشوة ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل أما إذا أعطى ليتوصل به إلى حق فلا بأس به. (حاشية مشكوٰة المصابيح، باب رزق الولاة وهداياهم ص ۳۲۶، حاشیہ نمبر ۳)

لہٰذا پگڑی لینا جائز اور اس رقم کا استعمال بھی جائز ہونا چاہیے حضرت سیدنا امیر معاویہ رضی المولی تعالیٰ عنہ نے سبط

نبی حضرت سیدنا حسن مجتبی علی جدہ و علیہ الصلاۃ والسلام کی رضا و خوشی کو حاصل کرنے کے لیے ان کے دیون و سالانہ اخراجات کی ادائیگی پر مصالحت فرمائی گویا "خلوعن مسند الخلافۃ" کی بیع ہوئی اور یہ مصالحتی معاملہ بہت سے حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے روبرو انجام پایا اور بلا کسی نکیر کے قبول کیا گیا۔

ثالثاً: - چوں کہ اب بڑے شہروں کے علاوہ قصبات و مواضعات میں بھی مکانات و دکانیں گیارہ ماہ کی اگریمنٹ پر دیے جانے لگے، تو اب نہ منفعت کی جہالت رہی نہ مدت کی، لہٰذا بلاشبہہ یہ اجارہ جائز ہے۔

رابعاً: - پگڑی کہ کر بطور "رقم معجّل" مالک لے لیتا ہے اور جزء کرایہ کی معینہ مقدار ماہ بماہ بنام کرایہ وصول کرتا رہتا ہے۔ اجارہ "پگڑی" اور کرایہ ماہانہ کے مجموعے کو قرار دیا جائے تو کیا شرع پاک ایسے اجارہ سے مانع ہے؟ ہرگز نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ آج کل جو صورت اجارہ بشکل "پگڑی" مروج ہے اسے حد جواز میں ہونا چاہیے ورنہ لاکھوں مسلمان کبیرہ کے مرتکب قرار دیے جائیں گے۔ فساق و مردود الشہادۃ کے زمرے میں داخل ہو جائیں گے۔ علاوہ عامۃ المسلمین کے علما، صلحا، اخیار فعل حرام کے مرتکب گردانے جائیں گے۔

جواب [۲] حقوق مجردہ سے ہے کیوں کہ یہ مالک کے دفع ضرر کے لیے ثابت ہے۔

جواب [۳] حق خلو کی بیع جائز ہونی چاہیے کہ فقہاے کرام نے حق قصاص، ملک نکاح، حق عبدیت میں جواز کا قول کیا ہے فقط۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۴] اجازت ہونی چاہیے کیوں کہ بہت سے مسائل میں عادت ناس اور عرف و تعامل کے سبب فقہاے اسلام نے اس طرح کا فیصلہ فرمایا ہے جس کی نظیریں کتب فقہیہ میں ملتی ہیں۔

جواب [۵] بلاشبہہ یہ ضرورت ہے، ضرورت کے تحقق کا انکار وہی کرے گا من لم یعرف أهل زمانه فهو جاهل.

جواب [۶] جواز کے ممکنہ حیل یہ ہو سکتے ہیں:

* پگڑی کو اصل کرایہ کا ایک حصہ قرار دے دیا جائے جو بطور ایڈوانس ہوتا ہے۔

* کرایہ واجب الادا کے بدلے میں یہ رقم بطور رہن ہو جو اختتام اجارہ پر واپس کر دی جائے یا کرایہ میں وضع کر دی جائے، مگر اس صورت میں مالک اس سے انتفاع نہیں کر سکتا، ہدایہ میں ہے: یجوز رهن الدراهم و الدنانير.

* پگڑی کی رقم ثمن قرار دے کر آجر و مستاجر سے عمارت بیع کر دے اور کرایہ صرف زمین کا لیتا رہے ایسی صورت میں بلاشبہہ مالک کے لیے اس رقم کا استعمال جائز رہے گا۔ مستاجر اول دوسرے مستاجر سے اس طرح کی بیع کر کے پگڑی لے سکے گا اور زمین کا کرایہ بہر صورت اس کے مالک کو ملتا رہے گا۔

جواب [۷] مدت اجارہ اگر متعین ہے تو اختتام مدت سے قبل مستاجر کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کو کرایہ پر دے دے جیسا کہ بہار شریعت حصہ ۱۴، ص ۹۶ میں ہے۔

جواب [۸] اصل کرایہ دار شئ مستاجر میں کچھ اضافہ یا اصلاح کر دے تا کہ مستاجر کی حیثیت و مالیت بڑھ جائے مثلاً عمارت کا پلاسٹر یا اس میں روشنی کا انتظام یا اور کوئی تعمیری کام کرا دے۔

جواب [۹] یہ بھی صورت ہو سکتی ہے کہ مالک اس نیے دوسرے کرایہ دار سے جو زائد رقم لینا چاہتا ہے اصل کرایہ کے علاوہ، یہ کہہ کر لے کہ یہ رقم زمین کے "پہلے ماہ" کا کرایہ ہے، اس کے بعد ہر مہینے وہی کرایہ دینا ہوگا جو مستاجر اول

دیتا تھا۔

جواب [۱۰] (الف) یہ رقم قرض ہی قرار دینا مناسب ہے، مالک اس رقم کو لے سکتا ہے اور اس سے انتفاع بھی درست ہوگا۔

جواب [۱۰] (ب) قرض تسلیم کرنا بہتر ہے، لہذا اس کا لینا جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ج) یہ پیشگی کرایہ ہوتا ہے۔ لہذا اجارہ پر فرق نہ پڑنا چاہیے۔

جواب [۱۱] عدم جواز کا ہی حکم ہوگا۔ ہاں اگر زر ضمانت کی واپسی کی بات مابین طے ہو جائے تو جائز ہونا چاہیے فقط۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

* * * * *

مقالہ - ۵ از: مفتی محمد ایوب صاحب رضوی، دارالعلوم منظر حق، ٹانڈہ، امبیڈکر نگر

کسی شیٔ کے نفع کا عوض کے مقابل کسی شخص کو مالک کر دینا اجارہ ہے (بہار شریعت حصہ ۱۴، ص ۹۹) یعنی شیٔ کو باقی رکھتے ہوئے عوض کے بدلے اس شیٔ سے نفع حاصل کرنے کا کسی کو مستحق بنا دینے کو اجارہ کہتے ہیں۔ شیٔ کو مستاجر اور مالک شیٔ مواجر، شیٔ سے نفع حاصل کرنے والے کرایہ دار کو مستاجر کہتے ہیں۔

اجارہ کے شرائط سے ہے کہ اجرت و منفعت معلوم ہو، اور اگر اجارہ کا تعلق وقت سے ہے تو اجارہ کی مدت بھی معلوم ہو اور نص قرآنی سے بھی یہی پتہ چلتا ہے جیسا کہ سورۂ قصص میں ہے:

قال جل شانہ: قَالَتْ إِحْدٰهُمَا يٰأَبَتِ اسْتَاجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَاجَرْتَ الْقَوِيُّ الْاَمِيْنُ قَالَ اِنِّيْ اُرِيْدُ اَنْ اُنْكِحَكَ اِحْدَى ابْنَتَيَّ هٰتَيْنِ عَلٰٓى اَنْ تَاْجُرَنِيْ ثَمٰنِيَ حِجَجٍ فَاِنْ اَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا اُرِيْدُ اَنْ اَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِيْٓ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ. (القصص ۲۸، آیت ۲۶، ۲۷)

اس آیت مقدسہ میں اس اجارہ مقدسہ کا ذکر ہے جو حضرت شعیب و حضرت موسیٰ علی نبینا و علیہما الصلاۃ والسلام کے درمیان ہوا تھا۔ اور اجارہ کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ اجرت، منفعت، مدت سب معلوم ہوں۔ اور دوامی اجارہ کی صورت میں اجرت و منفعت و مدت یہ سبھی چیزیں مجہول ہوتی ہیں جو صحت اجارہ کے لیے شرط ہیں اس لیے یہ اجارہ فاسد ہے۔

دوامی اجارہ کی خرابیاں: - اس صورت میں مالک مکان و دکان اگر یہ چاہتا ہے کہ وقت کے لحاظ سے کرایہ میں اضافہ ہو جائے تو کرایہ دار کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ معمولی اضافہ ہو حالانکہ وقت اور کاروبار کے لحاظ سے مالک دکان و مکان جو اضافہ کر رہا ہے وہ غیر مناسب نہیں ہے۔ بلکہ بعض وقت تو اس کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اضافہ ہی نہ ہو۔ یہاں تک کہ مجبوراً مالک دکان و مکان کو حاکم ضلع (D.M) کا سہارا لینا پڑتا ہے اور یہ سہارا لینا بھی ہر ایک کے لیے آسان کام نہیں ہوتا اور حاکم ضلع جلد اضافہ بھی نہیں کرتا ہے اور اگر کرتا بھی ہے تو معمولی۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مالک دکان یا مکان کو ایک وقت میں اس کی ضرورت نہیں تھی تو اس نے کرایہ پر دے دیا لیکن اب اس کو خود ہی دکان یا مکان کی شدید ضرورت ہے لیکن دوامی اجارہ کی وجہ سے خالی نہیں کرا سکتا۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کرایہ دار نے اپنی رہائش یا کاروبار کو دوسری جگہ منتقل کر دیا ہے اور اس دکان و مکان کی اس کو ضرورت نہیں پھر بھی اس کو مالک کے حوالے نہ کر کے کرایہ پر اٹھا دیتا ہے یا اپنے

قبضہ میں رکھے رہتا ہے۔اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اگر مالک وقت کے لحاظ سے اس میں کچھ ترمیم کرنا چاہتا ہے تو کرایہ دار سامنے آجاتا ہے، اس سے وہ لوگ جو دکان یا مکان کو کرایہ پر دیتے ہیں بخوبی واقف ہیں۔

دوامی اجارہ کی خوبیاں:- اس میں کرایہ دار کے لیے آسانی ہوتی ہے کہ اس صورت میں وہ اپنے کاروبار کو اطمینان وسکون کے ساتھ چلاتا ہے اور اس کو یہ خطرہ نہیں رہتا کہ جب کاروبار چل جائے گا تو مالک دکان خالی کرا لے گا، لیکن اس اندیشہ سے ایک طویل مدت کا اجارہ کر کے وہ بچ سکتا ہے۔اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک جگہ اس کا کاروبار چل گیا اور دوامی اجارہ نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ اپنے کاروبار کو دوسری جگہ منتقل کرتا ہے تو اس پر اثر پڑے گا۔ لیکن ایسا بھی کم ہی ہوتا ہے کیوں کہ جس کا کاروبار یا دکان سامان کے لحاظ سے مشہور ہو جاتی ہے تو اگر دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے تو بھی اسی خوبی سے چلتی ہے۔حاصل کلام یہ ہے کہ دوامی اجارہ خلاف شرع وباطل محض ہے۔فتاوی رضویہ میں ہے:

"خلو خود باطل وبے اصل ہے، مذہب حنفی بلکہ نو سو برس تک مذاہب اربعہ میں کہیں اس کا پتہ نہیں۔دسویں صدی میں ایک عالم، مالکی المذہب، امام ناصر الدین لقانی قدس سرہ نے اسے جائز کیا"۔(ص ۳۶۰، ج ۶)

اور علامہ حموی کی شرح سے بھی یہی پتہ چلتا ہے اور اس مسئلہ میں وہ تنہا ہیں، کسی نے ان کی ہم نوائی نہ کی اور نہ کسی کو اپنا ہم نوا بنا سکے، اس کے برخلاف محققین فقہا مثلاً شیخ الاسلام علی مقدسی، علامہ حسن شرنبلالی، علامہ محمد آفندی، زیرک زادہ، علامہ خیر الدین رملی، علامہ سید احمد حموی نے رد فرمایا ہے۔(فتاوی رضویہ ص ۳۶۰، ج ۶)

زر ضمانت:- آپ کی تشریح کے مطابق کہ مالک کرایہ دار سے کچھ رقم اس شرط پر لیتا ہے کہ جب یہ مکان یا دکان خالی کرے گا تو رقم اسے واپس مل جائے گی۔بسا اوقات یہ معاہدہ یوں بھی ہوتا ہے کہ پیشگی کا جزء حصہ مثلاً دس ہزار، بیس ہزار تخلیہ کے وقت واپس ہوگا اور باقی حصہ ہر مہینے کے نصف کرایے میں ماہ بماہ وضع ہوتا رہے گا خواہ جتنی مدت میں وضع ہو۔اس میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، اگر اجارہ کی مدت مقرر کر دی جائے کہ اس سے ملتی جلتی شکل بہار شریعت حصہ ۱۷، ص ۳۹ پر موجود ہے:

"بعض لوگ قرض لے کر مکان یا کھیت رہن رکھ دیتے ہیں کہ مرتہن مکان میں رہے اور کھیت کو جوتے، بوئے اور مکان یا کھیت کی کچھ اجرت مقرر کر دیتے ہیں مثلاً مکان کا کرایہ پانچ روپے ماہوار یا کھیت کا پٹہ دس روپے سال ہونا چاہیے اور طے یہ پاتا ہے کہ یہ رقم زر قرض سے مجرا ہوتی رہے گی، جب کل رقم ادا ہو جائے گی اس وقت مکان یا کھیت واپس ہو جائے گا، اس صورت میں بظاہر کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی اگر چہ کرایہ یا پٹہ واجبی اجرت سے کم طے پایا ہو، اور یہ صورت اجارہ میں داخل ہے۔یعنی اتنے زمانے کے لیے مکان یا کھیت اجرت پر دیا اور زر اجرت پیشگی لے لیا"۔

پگڑی:- اس کی صورت رشوت کی ہے اور رشوت شریعت میں ناجائز وحرام ہے۔



مقالہ -۶ از: مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، قاضی شریعت دار القضا ادارہ شرعیہ، کیتھون، کوٹہ، راجستھان

جواب [۱] زمین ومکان، دکان کو دوامی طور پر اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے، تعین مدت لازم ہے۔حق خلو یا حق استرداد مالک مکان کو رہے گا، حق خلو یا حق استرداد مدت متعینہ تک کے لیے کرایہ دار کو دینا چاہے تو دینا جائز ہے۔اور اگر

مدت میں جہالت ہے تو ناجائز، البتہ بربنائے ضرورت اتمام مدت پر اجارہ کی توسیع وتجدید ہو سکتی ہے۔

جواب [۲] مالک کا حق خلو حقوق مجردہ سے نہیں ہے، حقوق ثابتہ مؤکدہ سے ہے۔

جواب [۳] (الف) حق خلو کی بیع جائز ہے بشرطیکہ حق شرعی مجروح نہ ہو۔

جواب [۳] (ب) حاجت ناس اور عرف وتعامل کی صورت میں نادر الروایہ کی طرف رجوع جائز ہے جب کہ حاجت ناس اور عرف وتعامل ثابت ہو۔

جواب [۴] حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا ناجائز ہے۔

جواب [۵] فقہائے کرام کا پگڑی اور دوامی اجارہ کو ناجائز قرار دینا برحق ہے، پگڑی نہ لے بلکہ بطور ضمانت لے، اور جب کرایہ دار مکان کو واپس کرے تو وہ رقم مالک مکان کرایہ دار کو واپس کردے۔

جواب [۶] زر ضمانت کو قرض کی حیثیت قرار دی جائے۔

جواب [۷] کرایہ دار کسی اور شخص کو شئ مستاجر نہیں دے سکتا۔

جواب [۸] کرایہ دار بوقت کرایہ داری مالک مکان سے کچھ نہیں لیا ہے تو دست برداری کے عوض کچھ مال نہیں وصول کر سکتا۔ اور اگر کچھ لیا ہے تو مالک مکان کو واپس کردے، کرایہ دار کسی دوسرے کو حق خلو بیع نہیں کر سکتا ہے، نہ دست برداری کے عوض مال وصول کر سکتا ہے۔

جواب [۹] مالک مکان کا کچھ مال وصول کرنا کسی طرح جائز نہیں الا ایں کہ پہلے کرایہ دار سے دس ہزار روپے قرض لیا تھا۔ اب منتقلی کی صورت میں بیس ہزار لے سکتا ہے، دس ہزار کرایہ دار کو واپس کردے اور بیس ہزار مالک کے ذمہ دوسرے کرایہ دار کا واجب الادا رہے گا۔

جواب [۱۰] (الف) اس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے اور چوں کہ کرایہ دار کی طرف سے مالک مکان کو اس رقم پر تصرف کامل کا اختیار حاصل ہوتا ہے تو مالک مکان کو تصرف کرنا جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ب) نصف رقم ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہو سکتی ہے اور نصف رقم مالک مکان کے پاس بطور دین رہ سکتی ہے، میری نظر میں اس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔

جواب [۱۰] (ج) کتنی رقم ماہ بماہ وضع ہوگی، کتنی رہ جائے گی، کتنے دنوں تک رہے گی، اگر صراحت معلوم ہے تو جائز ہے۔ اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا، منفی اثر تو اس وقت پڑتا جب مدت مجہول ہوتی۔

جواب [۱۱] اوقات کی زمین، مکان میں متولی کرایہ دار سے زر ضمانت (سیکوریٹی) جمع کرا سکتا ہے۔ جائداد موقوفہ پر خلل کا اندیشہ ہے اس لیے سیکوریٹی رقم سے جائداد نقصان سے بچ سکتی ہے اور کرایہ دار پابند بھی رہے گا، غیر موقوفہ کی طرح اوقات کی زمین ومکان میں پگڑی لے کر کرایہ دار پر لینا جائز نہیں ہونا چاہیے۔



مقالہ-۷ ـــــــ از: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

پگڑی کا مطلب:- پگڑی کی تعریف جو سوالنامہ میں درج ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ پگڑی جسے فقہائے کرام کی زبان میں خلو یا دوامی اجارہ کہتے ہیں وہ حق ابقائے اجارہ یا ولایت تصرف کے زر بدل سے عبارت ہے، اب اگر بیع حقوق کا جواز ثابت ہو جائے تو پگڑی کی شکل درست ہو جائے گی، آیئے ہم ذیل میں ایسے جزئیات شرعیہ نقل کرتے ہیں جس سے جواز کا پہلو ظاہر و باہر ہے۔

بیع حقوق:- علامہ حصکفی رحمہ اللہ اپنی مایہ ناز تصنیف درمختار ص ۵۱۹، ج ۴ میں رقمطراز ہیں: فيفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال "جب کسی ملازمت اور عہدے سے بعوض مال سبکدوشی کے جواز پر فتوی دیا گیا تو اس سے ثابت کہ حق خلو کا زر بدل لے کر الگ ہونا مباح ہے۔ نیز سیدنا حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کچھ معاوضہ لے کر حق خلافت ان کے سپرد فرما دیا۔ ردالمحتار میں ہے: واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا الحسن ابن سيدنا علي رضي الله تعالى عنهما، عن الخلافة لمعاوية على عوض. (ص ۵۲۰، ج ۴)

امام سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: و قد استدل البلقيني بنزوله عن الخلافة التي هي أعظم المناصب على جواز النزول عن الوظائف" (تاريخ الخلفاء، ص ۱۹۲)

ردالمحتار میں ہے: و قال الحموي: و قد استخرج شيخ مشايخنا نور الدين علي المقدسي صحة الاعتياض عن ذلك في شرحه على نظم الكنز من فرع في مبسوط السرخسي. (ص ۲۴، ج ۵)

شبہہ: اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مصلحت وضرورت کے تحت اس بات کو اپنایا جیسا کہ ردالمحتار میں ہے: قال العلامة العيني في فتاواه: ليس للنزول شيء يعتمد عليه، و لكن العلماء والحكام مشوا ذلك للضرورة. (ص ۵۱۹، ج ۴)

ازالۂ شبہہ: ہم کہیں گے کہ آج تقریباً ساری دنیا کا پگڑی پر عمل درآمد ہو چکا ہے اور تعامل ناس کو بھی شرع شریف میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ نیز اگر آج پگڑی کو جلا دیا جائے یعنی اسے ناجائز وحرام قرار دے کر منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں اور انھیں کہیں سر چھپانے کی اطمینان بخش جگہ نہ مل سکے جیسا کہ سوالنامہ میں مصرح ہے۔ اور شریعت سمحہ نے دفع حرج کا بہت لحاظ فرمایا ہے اور اس میں ضرورت بھی متحقق ہے جیسا کہ شامی میں ہے: لاضطرار الناس إلى ذلك.

* حضرت مفتی ابو سعود رحمہ اللہ نے حق قرار اور حق تصرف میں معاوضہ لینے کو جائز گردانا ہے۔ ردالمحتار معروف بہ شامی میں ہے: ورأيت بخط بعض العلماء، عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار و التصرف. (ص ۵۲۰، ج ۴)

اس پر قیاس کر کے بدل خلو لینے کو گر مباح کہا جائے تو کوئی مضایقہ نہیں ہونا چاہیے۔

* علامہ شامی صاحب رحمہ اللہ "مشد مسكة الأراضي" میں حق تصرف کا عوض لینے کو جائز فرماتے ہوئے

ارشاد فرماتے ہیں: "وحق الغرس و الزرع فإنهما تباع بثمن كثير ملخصًا.(رد المحتار ج٤، ص ٥٢٠)

* بعض فقہاے کرام کی تصریحات ملتی ہیں کہ راستے کے حق مرور کو فروخت کرنا جائز ہے۔(ردالمحتار ج۵،ص۵۲۰)

* پگڑی والا، لی ہوئی دکان یا مکان میں کچھ مرمت کروادے تو اس کا معاملہ کبس الأرض کی طرح ہو جائے گا۔ فيصير له حق القرار فلا يخرج من يده إذا كان يدفع أجر المثل. (رد المحتار ص١٧، ج٤)

* قاضی اجل، فقیہ النفس، علامہ قاضی خاں صاحب رحمہ اللہ نے اجارۂ وقف کے بارے میں رقم فرمایا ہے:

يجوز الإجارة إلى ثلاث سنين فان آجرها أكثر من ذلك اختلفوا فيه. قال مشايخ بلخ: لايجوز إجارة الوقف أكثر من ثلث سنين قال بعض مشايخنا: يجوز ذلك إذا كان المستاجر ممن لا يخاف منه دعوى الملك إذا طالت المدة" (ج٣،ص ٤٢٥)

اس جزئیہ کے تحت اگر دوامی اجارہ "پگڑی" کو جائز مان لیا جائے تو مسلمانوں کو فرار عن الحرام کی راہ مل جائے گی اور ظاہر ہے کہ پگڑی میں مستاجر شئ مستاجر میں دعوی ملک نہیں کرتا بلکہ کرایہ مالک کو ادا کرتا رہتا ہے۔

* فتاوی قاضی خاں کی اس عبارت سے بھی پگڑی کا جواز عیاں ہے:

"رجل آجر داره إجارة طويلة مرسومة أو آجر ها غير مرسومة إلى مدة يعلم أنهما لايعيشان إلى تلك المدة، قال بعضهم : يجوز ذلك، وقال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل رحمه الله تعالى: لاتجوز الإجارة اه". (ص٣٠٦، ج٢، فصل في الإجارة الطويلة، نورانی کتب خانہ، پشاور، پاکستان)

نیز زر پگڑی مالک مکان ودکان کے لیے مال طیب وحلال ہے اپنے مصارف میں استعمال کا وہ مجاز ہے حتی کہ اگر اس اجارہ کو فاسد بھی مان لیا جائے تب بھی وہ رقم طیب ہی ہے۔ "أجر المثل في الإجارة الفاسدة طيب وإن كان الكسب حرامًا هذا عنده "یعنی یہی اصل مذہب، مذہب امام اعظم رحمہ اللہ ہے۔

* مالِ مرصد پر قیاس کرکے بھی پگڑی کو جائز قرار دیا جا سکتا ہے اور میرے نزدیک یہ جواز کا بہت مستحسن حیلہ ہے۔ مرصد کا مطلب یہ ہے کہ زمین وقف پر مستاجر باذن قاضی یا ناظر کچھ تعمیر کرے، اب تعمیر پر خرچ شدہ رقم مال مرصد کہلاتی ہے جو اس منزل میں ہے کہ گویا وقف پر مستاجر کا ایک قرض لازم ہوا اور قاضی یا ناظر یا متولی و مالک بمنزل مستقرض ہوئے پھر مالک مکان اس قرض کو مرمت کی چیز یا عمارت میں بنائی ہوئی شئ کے عوض خرید لے تو ایسی صورت میں جب تک اجر مثل مستاجر دیتا رہے گا مؤجر کو حق اخراج نہ ہوگا، ردالمحتار میں ہے: فيصير له حق القرار فلا يخرج من يده إذا كان يدفع أجر المثل.

ردالمحتار میں ہے: إذا أذن القاضي أو الناظر عند من لايرى الاحتياج إلى إذن القاضي للمستاجر بالبناء ليكون دينًا على الوقف حيث لافاضل من ريعه هو ما يسمونه فى ديارنا بالمرصد" (ج٥، ص١٧ یا١٨)

نیز اسی میں ہے:" قلت الظاهر أنّ منه (أي من الدين القوي) مال المرصد المشهور في ديارنا لأنه إذا أنفق المستاجر لدار الوقف على عمارتها الضرورية بأمر القاضي للضرورة الداعية إليه يكون بمنزلة استقراض المتولي من المستاجر".(ص٣٥، ج٢)

فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ نے فتاوی رضویہ میں پگڑی کی زمین میں دفن میت کے جواز و عدم جواز کا سوال ہوا تو جواب یوں مرقوم فرمایا جس سے پگڑی کا جواز نمایاں ہے کہ ہمیشہ کے لیے مستاجر کا حق تصرف تسلیم فرمالیا ہے، تحریر فرماتے ہیں:

''بلاشبہہ جائز ہے جب کہ باجازت مستاجر ہو۔ ملک غیر ہونا منافی جواز دفن نہیں۔ غایت یہ کہ مالک کو ازالۂ قبر کا اختیار ہوگا، مگر جب اس کا اجارہ دوامی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علما نے دوامی اجارے کی زمین میں مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا، اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تابید حاصل ہے''۔ (ص ۱۰۰، ج ۴)

* پگڑی میں جو رقم دی جاتی ہے، بطور قرض نہ مانیں بلکہ بطور اعانتِ مالک کے قبیل سے رکھیں اور اعانت کے بارے میں یہ ہے کہ ولا تسترد أبدًا إلا أن يخرجه الناظر فحينئذ يستردها. (فتاوی رضویہ ج ۶، ص ۳۶۴)

* بیع عینہ پر قیاس کر کے بھی رقم پگڑی کے جواز کا حیلہ بہتر ڈھنگ سے نکالا جا سکتا ہے اور ''کم خرچ بالانشیں'' کا نفع حاصل کیا جا سکتا ہے اور بیع عینہ کے جواز کی تصریح فتح القدیر ص ۲۱۲، ج ۷/ شامی ص ۳۲۵، ج ۵ میں موجود ہے بلکہ مشائخ بلخ نے فرمایا کہ یہ ہمارے زمانہ کی اکثر بیعوں سے بہتر ہے حتی کہ امام اجل قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ بیع کرنے والا مستحق ثواب ہے مزید براں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین نے خود یہ بیع فرمائی بلکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے اس بیع کا حکم نافذ فرمایا۔ (ملتقط من كفل الفقيه الفاهم)

حضور صدر الشریعہ قدس سرہ العزیز نے اس کی تشریح یوں فرمائی ہے۔

''بیع عینہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے مثلاً دس روپے قرض مانگے۔ اس نے کہا: میں قرض نہیں دوں گا، یہ البتہ کر سکتا ہوں کہ یہ چیز تمہارے ہاتھ بارہ روپے میں بیچتا ہوں اگر تم چاہو خرید لو، اسے بازار میں دس روپے کو بیع کر دینا تمھیں دس روپے مل جائیں گے اور کام چل جائے گا۔ اور اسی صورت سے بیع ہوئی، بائع نے زیادہ نفع حاصل کرنے اور سود سے بچنے کا یہ حیلہ نکالا کہ دس کی چیز بارہ میں بیع کر دی، اس کا کام چل گیا اور خاطر خواہ اس کو نفع مل گیا۔ (ص ۱۵۷، حصہ ۱۱) لہذا یوں ہی اگر موجر اور مستاجر کے مابین بھی ہو جائے تو کیا حرج ہے۔

* چلتے چلتے اختتام پر ایک جزئیہ صریحہ دوامی اجارہ کے جواز پر نقل کرتا ہوں جو قابل توجہ ہے:

إن الحكم العام قد يثبت بالعرف الخاص عند بعض العلماء كالنسفي و غيره، ومنه الأحكام التي جرت بها العادة في هذه الديار، و ذلك بأن تمسح الأرض وتعرف بكسرها و يفرض على قدر من الأذرع مبلغ معين من الدراهم و يبقى الذي يبنى فيها يؤدي ذلك القدر في كل سنة من غير إجارة كما ذكره في أنفع الوسائل فإذا كان بحيث لو رفعت عمارته لا تستاجر بأكثر تترك في يده بأجر المثل و لكن لا ينبغي أن يفتى باعتبار العرف مطلقًا خوفًا من أن ينفتح باب القياس عليه في كثير من المنكرات والبدع.

نعم يفتى به فيما دعت إليه الحاجة و جرت به في المدة المديدة العادة، و تعارفه الأعيان بلانكير كالخلو المتعارف في الحوانيت، وهو أن يجعل الواقف أو المتولي أو المالك على الحانوت قدرًا

معينًا يؤخذ من الساكن و يعطيه به تمسكًا شرعيًا، فلا يملك صاحب الحانوت بعد ذلك إخراج الساكن الذي ثبت له الخلو ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيفتى بجواز ذلك قياسًا على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتيالًا عن الربا.

حتى قال في مجموع النوازل: اتفق مشايخنا في هذا الزمان على صحته بيعًا لاضطرار الناس إلى ذلك، و من القواعد الكلية إذا ضاق الأمر اتسع حكمه فيندرج تحتها أمثال ذلك مما دعت إليه الضرورة. والله تعالى أعلم. (رد المحتار على الدر المختار ج۹، ص ۳۵، كتاب الإجارة مطلب في المرصد والقيمة و مشد المسكة، دار الكتب العلمية، بيروت/ ج٦، ص٣٠٧، دار الفكر، بيروت)

* ہمیں دوامی اجارہ کے وہ سارے قبائح و مفاسد تسلیم ہیں جو تفصیل سے سوال نامے میں درج ہیں تاہم میرا موقف یہ ہے کہ تعامل ناس اور حاجت کے سبب دوامی اجارہ یا پگڑی جائز ہونا چاہیے۔



مقالہ-۸ ـــــــ از: مولانا صدر الوری قادری، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

اجارہ ایک عقد شرعی ہے جس میں معقود علیہ وہ منفعت ہوتی ہے جو عین سے مقصود ہو۔ لہٰذا صحت عقد کے لیے ضروری ہے کہ معقود علیہ یعنی منفعت معلوم ہو، اور ثمن یعنی اجرت بھی معلوم ہو۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ولا يصح حتى تكون المنافع معلومة والأجرة معلومة (أخيرين، ص ۲۷۷)

منافع معلوم ہونے کے طریقے: منفعت معلوم ہونے کے کئی طریقے ہیں:

(۱) کبھی منافع کا علم مدت سے ہوتا ہے، مثلاً سکنی کے لیے مکان، تجارت کے لیے دکان، زراعت کے لیے زمین کی اجارہ داری، ان میں منافع کی مقدار تعیین مدت سے معلوم ہوگی، لہٰذا اگر مدت مجہول ہو تو گویا منفعت میں ایسی جہالت ہوئی جو منفضی الی النزاع اور مفسد عقد ہے۔ ہدایہ اخیرین میں ہے:

والمنافع تارة تصير معلومة بالمدة كاستيجار الدور للسكنى والأرضين للزراعة فيصح العقد على مدة معلومة أي مدة كانت لأن المدة إذا كانت معلومة كان قدر المنفعة فيها معلوما. (ص ۲۷۸)

(۲) اور کبھی منفعت نفس عقد ہی سے معلوم ہو جاتی ہے۔ ہدایہ اخیرین میں ہے:

و تارة تصير معلومة بنفسه كمن استاجر رجلًا على صبغ ثوبه أو خياطة او استاجر دابة ليحمل عليها مقدارا معلومًا أو يركبها مسافة سماها. (ص۲۷۸)

(۳) اور کبھی منفعت تعیین و اشارہ سے معلوم ہوتی ہے۔

و تارة تصير المنفعة معلومة بالتعيين والإشارة كمن استاجر رجلًا بان ينقل له هذا الطعام إلى موضع معلومًا. (أيضًا)

مکان و دکان کی اجارہ داری:- ان تینوں اقتباس کے بعد یہ مسئلہ بخوبی عیاں ہوگیا کہ مکان

ودکان کی اجارہ داری میں منفعت کی مقدار مدت ہی سے معلوم ہوگی لہذا جتنی مدت کے لیے کرایہ دار نے مکان یا دکان بطور اجرت لیا ہے وہ مدت اگر گزر جائے تو اس پر واجب ہے کہ وہ مکان ودکان خالی کر دے اور اگر خالی نہیں کرتا تو مالک مکان ودکان کو اختیار ہے کہ اس سے خالی کرا کے دوسرے شخص کی طرف اس کی اجارہ داری منتقل کر دے۔ صاحب ہدایہ اور صاحب بحرالرائق ان الفاظ میں رقمطراز ہیں:

ثم إذا انقضت مدة الإجارة لزمه أن يقلع البناء و الغرس و يسلمها فارغة. (ص۲۸۲/ ص۳۰۵، ج ۷)

اس عبارت کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا:

والحاصل أن المتبادر من عبارة المتن كغيره من المتون أنه يلزم المستاجر بعد انتهاء مدة الإجارة تسليم الأرض للموجر ملكا أو وقفًا فليس للمستاجر أن يجبر الموجر على أن يوجرها منه بدون رضاء. (منحة الخالق على هامش البحر الرائق ج۷، ص۳۰۵)

ایسا ہی ردالمحتار میں بھی ہے۔

اگر مالک مکان اور کرایہ دار میں سے کسی ایک کا مدت اجارہ پوری ہونے سے پہلے انتقال ہو جائے تو عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا، صاحب ہدایہ اور صاحب تکملہ للبحر الرائق اور صاحب درمختار رقمطراز ہیں:

جب متعاقدین میں سے ایک کا انتقال ہو جائے اس حال میں کہ عقد اجارہ اپنے لیے کیا ہو تو اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

(ہدایہ اخیرین ص۲۹۹/ البحر الرائق ج۸، ص۳۶/ درمختار فی الہامش ج۵، ص۵۷)

شئ مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہے یا کچھ اور ؟:- اب اس مسئلے کی تنقیح باقی رہی کہ عین مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہے یا کچھ اور، اسی سے اس کا بھی انکشاف ہو جائے گا کہ شئ مستاجر کے بدلے میں رہن رکھنا یا اس کی ضمان لینا صحیح ہے یا نہیں، تو فقہا کی عبارتیں اس سلسلے میں صریح ہیں کہ شئ مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے، لہذا اس کے بدلے میں نہ رہن رکھنا صحیح ہے اور نہ ہی اس کی ضمان ہی لینا صحیح ہے۔ تکملۃ البحر الرائق میں ہے:

أما عدم الضمان فلأن العين أمانة في يده. (ج ۸، ص ۸)

اور صاحب ہدایہ کتاب الکفالۃ میں فرماتے ہیں:

ولا بما كان أمانة كالوديعة والمستعار والمستاجر و مال المضاربة والشركة. (ص ۱۰۴)

اور رہن کے متعلق کتاب الرہن میں اس طرح رقمطراز ہیں:

ولا يصح الرهن بالأمانات كالودائع والعواري و المضاربات و مال الشركة. (ص۵۱۰)

حاصل کلام:- مذکورہ تصریحات سے چند امور قطعی طور پر معلوم ہوئے۔

(۱) مکان ودکان کی اجارہ داری میں صحت اجارہ کے لیے ضروری ہے کہ مدت متعین ہو، مجہول نہ ہو۔

(۲) مدت اجارہ پوری ہو جانے پر کرایہ دار پر واجب ہے کہ مکان ودکان خالی کر دے۔ بصورت دیگر مالک کو پورا پورا حق حاصل ہوگا کہ اس کے قبضے سے نکال کر دوسرے کے نام اجارہ داری منتقل کر دے۔

(۳) اگر مالک مکان اور اجارہ دار میں سے کسی کا انتقال ہو جائے تو عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

(۴) شئ مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہے۔لہذا امانت ہی کے سارے احکام اس پر مرتب ہوں گے،اس بنیاد پر نہ اس کے بدلے میں مالک مکان کے پاس کچھ رہن رکھنا صحیح ہے اور نہ بطور ضمان ہی مالک کا اجارہ دار سے کچھ لینا صحیح ہے۔

اس تمہید کے بعد اصل جوابات ہم ہدیہ ناظرین کرتے ہیں۔

جواب [۱] دوامی اجارہ جس کا آغاز بشکل خلو آج سے چار سو سال قبل دسویں صدی ہجری میں ہوا اور ہر زمانے میں روز افزوں ترقی کرتا گیا،اس میں چوں کہ صحت اجارہ کی بنیادی شرط تعیین مدت مفقود ہوتی ہے جس کی وجہ سے منفعت کی مقدار مجہول ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ فقہانے اسے ناجائز قرار دیا۔اعلیٰ حضرت عظیم البرکت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

''ہمیشہ کے لیے اجارہ میں دینا کسی مملوک شئ کا بھی جائز نہیں،نہ کہ وقف۔ظاہر ہے کہ ہیشگی کسی شئ کو نہیں،تو معنی یہ ہوں گے کہ جب تک باقی ہے۔اور مدت بقا مجہول ہے اور جہالت مدت سے اجارہ فاسدہ ہوتا ہے۔لہذا علمانے تصریح فرمائی کہ جب تک مدت معین نہ کی جائے اجارہ جائز نہیں کہ تعیین مدت سے مقدار منفعت معلوم ہوتی ہے پر ظاہر ہے کہ ہمیشہ کے لیے کہنا نہ کوئی تعیین مدت ہے،نہ اس سے مقدار منفعت معلوم ہو سکے،،(فتاوی رضویہ ۶/۳۴۴،کتاب الوقف)

اس کے علاوہ دوامی اجارے میں مالک مکان کرایہ دار سے مکان واپس نہیں لے سکتا اور اس سے لازم آئے گا کہ ایک آزاد، عاقل، بالغ کو مجور قرار دے دیا جائے اور اس کا مال تلف بھی ہو جائے۔یوں ہی اجارہ اگر وقف کا ہو تو منافع وقف اور شرائط وقف کا فوت کرنا لازم آئے گا۔

اسی طرح یہ بھی لازم آئے گا کہ مسلمانوں کے اوقاف کافروں کی ملک ہو جائیں۔چنانچہ علامہ شرنبلالی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے عدم جواز پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا جس کا اقتباس علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا:

و لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين ، بسبب وقف خلوها على كنائسهم، و بأن عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلو يلزم منه حجر الحر المكلف عن ملكه و إتلاف ماله، مع أن صاحب الخلو لا يعطي أجر المثل، و يأخذ هو في نظير خلوه قدرًا كثيرًا، بل لا يجوز هذا في الوقف . و قد نصوا على أن من سكن الوقف يلزمه أجر المثل، و في منع الناظر من إخراجه تفويت نفع الوقف و تعطيل ما شرطه الواقف من إقامة شعائر مسجد و نحوها.(ص۱۸، ج٤)

علامہ شامی کا اعتراف:- علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ بھی دوامی اجارے میں لازم آنے والے ان شرعی قبائح کا اعتراف کرتے ہوئے ان الفاظ میں رقم طراز ہیں: قلت:وما ذكره حق خصوصًا في زماننا هذا. (ج٤، ص۱۸)

انھیں شرعی قباحتوں کی بنیاد پر زمین اور مکان، دکان کو دوامی اجارہ پر دینا کہ مالک کو حق خلو (کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرا لینے کا حق) یا حق استرداد (کرایہ کی چیز واپس لینے کا حق) نہ رہے،اس کو فقہاے امت نے اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیا۔

جواز خلو کے قائلین اور ان کے تمسکات:- البتہ بعض نے اس کے جواز کی راہ نکالی ہے چنانچہ علامہ زین الدین بن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ''الاشباہ والنظائر'' میں عرف عام اور عرف خاص کے ذیل میں اس طرح اظہار خیال فرمایا:

والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتباره. فأقول: على اعتباره ينبغي أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم ويصيرالخلو في الحانوت حقًا له فلايملك صاحب الحانوت إخراجه منها ولا إجارتها لغيره و لو كانت و قفًا. (ص١٦٢)

مالکی المذہب علامہ ناصر الدین لقانی رحمۃ اللہ علیہ سے شہروں میں رائج خلو الحوانیت کے متعلق استفتا ہوا تو آپ نے بھی عرف پر بنا کرتے ہوئے جواز ہی کا فتوی ان الفاظ میں ثبت فرمایا:

نعم إذا مات شخص و له وارث شرعي يستحق خلو حانوت مورثه عملًا بعرف ما عليه الناس.(حاشيه علامه سيد حموى على الأشباه ص١٦٣)

علامہ محقق عبد الرحمٰن آفندی عمادی مفتی دمشق سے بھی اس کے بارے میں استفتا ہوا تو آپ نے بھی جواز ہی کا فتوی دیا مگر صرف عرف کو مدار جواز نہیں ٹھہرایا بلکہ عرف کے ساتھ ساتھ ضرورت داعیہ اور مدت مدید کی عادت جاریہ اور بغیر کسی انکار کے تعارف اعیان کا خاص طور پر لحاظ فرمایا چنانچہ فرماتے ہیں:

نعم يفتى به فيما دعت إليه الحاجة و جرت به في المدة المديدة العادة، و تعارفه الأعيان بلانكير كالخلو المتعارف في الحوانيت.(رد المحتار ص١٨، ج٥)

اور شیخ محمد بن بلال حنفی نے جواز خلو پر ذخیرۃ العقبی، فتاوی کبری، خلاصۃ الفتاوی، فتاوی قاضی خاں، واقعات ضریری میں مندرجہ ذیل مسئلے سے استدلال کیا:

اشترى سكنى وقف فقال المتولي ما أذنت له بالسكنى فأمره بالرفع فلو اشتراه بشرط القرار فله الرجوع على بائعه وإلا فلا يرجع عليه بثمنه ولا بنقصانه. (حاشيه سيد حموي على الأشباه ص١٦٢)

اور شیخ تقی الدین بن معروف زاہد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی مسئلے پر بنا کرتے ہوئے جواز خلو سے متعلق اس طرح اپنے موقف کا اظہار فرمایا:

هذا نقل صريح في جواز بيع الخلو المتعارف في زماننا.(أيضًا)

اور دار السلطنۃ السلیمانیہ کے مفتی علامہ ابو السعود رحمۃ اللہ علیہ سے اس کے بارے میں بعض افاضل نے استفتا کیا تو آپ نے شیخ تقی الدین ہی کی تائید فرما کر جواز ہی کا موقف اختیار فرمایا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جن علما نے خلو الحوانیت کو جائز قرار دیا ان میں بعض نے عرف کو مدار جواز ٹھہرایا اور بعض نے محض عرف کو تو مدارِ جواز نہیں بنایا، تاہم عرف کے ساتھ ضرورت داعیہ اور مدت مدید کی عادتِ جاریہ اور تعارف اعیان کو خاص طور پر جواز کی بنیاد بنائی اور بعض نے سکنی پر قیاس کر کے اس کو جائز قرار دیا۔

خلو کے مانعین اور ان کے دلائل:-ایک طرف تو مجوزین کی ایک فہرست ہے اور دوسری طرف مانعین کی بھی ایک لمبی تعداد ہے جو خلو الحوانیت کو باطل و بے اصل سمجھتے ہیں چنانچہ علامہ سید حموی اور علامہ محمد علی رافعی طرابلسی شامی اور صاحب غمز العیون رضی اللہ تعالی عنہم صاحب "الأشباہ والنظائر" کے اس قول: " فأقول على اعتباره ينبغي أن يفتى بأن ما يقع الخ. پر حاشیہ نگاری فرماتے ہوئے ان الفاظ میں رقم طراز ہیں۔

قيل عليه: كيف ينبغي أن يفتى به مع كونه مخالفًا لقواعد الشرع الشريف.(فتاوى رضويه ص ٣٦٠، ج٦ عن غمز العيون)

علامہ خیر الدین رملی حاشیہ اشباہ میں فرماتے ہیں: قوله و يصير الخلو في الحانوت حقًا له الخ" أقول: والفتوى على خلاف ذلك. مقدسي .

اور شرح الاشباہ زیرک زادہ سے بھی عدم جواز ہی متبادر ہے چنانچہ فرماتے ہیں: العرف لا يجوز ما كان محظورًا في الشرع. پھر چند کلمات کے بعد رقم طراز ہیں۔

لكن الحانوت إذا كان ملكًا يملك صاحبها إخراجه منه إذا انقضى مدته المعروف و إن لم تكن له مدة معلومة تكون الإجارة فاسدة. وكذا إذا كان الحانوت وقفًا، قد نص الفقهاء على أنه لا تجوز الإجارة فيه فوق ثلاث سنين كما في الوقاية فلا اعتبار للعرف سواء كان خاصًا أو عامًّا حين وجد النص في الشرع على خلافه و قد مرّ منا تحقيقه فتذكر. (فتاوى رضويه ج ٦، ص ٣٦٠ عن شرح زيرك زاده)

اور علامہ شرنبلالی رحمۃ اللہ علیہ نے جواز خلو کے رد میں مستقل ایک رسالہ "مفیدۃ الحسنی" تصنیف فرمایا جس میں صاحب اشباہ کا یہ قول: ينبغي أن يفتى الخ. نقل کرنے کے بعد فرمایا:

مما لا ينبغي فإنه لا مماثلة بين ما اعتبر من المسائل المبنية على العرف الخاص و بين الخلو. الخ

اس کا حاصل یہ ہے کہ جن مسائل میں عرف خاص کا اعتبار کیا گیا ہے وہاں صاحب معاملہ نے ضرر کا التزام اپنے لیے خود اختیاری سے کیا ہے، یا خود سے اس شرط کے مطالبے میں کوتاہی کی جس سے وہ ضرر کو روکتا جب کہ وقف میں ناظر کو اس کا اختیار نہیں کہ وقف تلف یا معطل کر دے، تو جن مسائل میں عرف خاص کا اعتبار کیا گیا ان میں اور مسئلہ خلو میں کوئی مناسبت ہی نہیں، لہذا ان مسائل پر قیاس کر کے عرف خاص کو مدار جواز ٹھہرانا محل نظر ہے۔

بلکہ بعض افاضل نے جب واقعات ضریری سے یہ مسئلہ نقل کیا:

"کہ ایک شخص کے قبضہ میں دکان تھی، وہ غائب ہو گیا تو متولی نے اس کا معاملہ قاضی کے وہاں پیش کر دیا اور قاضی نے بھی اسے فسخ کرنے اور دوسرے کو بطور اجارہ دینے کا حکم دے دیا تو متولی نے ایسا ہی کیا، پھر غائب ہونے والا حاضر ہو گیا تو وہی اپنی دکان کا مستحق ہے۔ اور اگر اس کے لیے حق خلو ہے تو وہی خلو کا بھی مستحق ہے اور اس سلسلے میں اسے اختیار ہوگا، خواہ اجارہ فسخ کر دے اور اپنی دکان میں رہے یا اجارہ کی اجازت دے کر اپنا حق خلو کرایہ دار سے واپس لے اور کرایہ دار اگر راضی ہے تو اسے حق خلو ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، ورنہ یہ حکم ہوگا کہ وہ دکان سے نکل جائے"۔

علامہ سید حموی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کا رد بلیغ فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ:

”ہمیں یہی نہیں تسلیم ہے کہ واقعات ضریری کی عبارت میں لفظ خلو موجود ہے، کیوں کہ ثقہ ناقلین مثلاً صاحب الجمع بین الفصولین نے واقعات ضریری کی عبارت نقل کی مگر اس میں خلو کا ذکر نہیں کیا اور خلو متعارف کی بات تو بہت دور کی ہے۔ بلکہ علامہ بدر العراقی نے یہاں تک فرمایا: میرے علم میں فقہا کے کلام میں مسئلۂ خلو کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔

پھر آگے فرمایا کہ مشہور یہ ہے کہ مسئلۂ خلو کی نسبت مدینہ طیبہ کے عالم حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی طرف کی گئی ہے۔ حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ اس بارے میں نہ آپ سے کوئی صراحت ہے، نہ آپ کے اصحاب میں کسی سے“۔ (حاشیہ علامہ حموی ص ۱۶۳)

اور شیخ محمد بن بلال حنفی نے ذخیرہ العقبی، فتاوی کبری، خلاصۃ الفتاوی، فتاوی قاضی خاں، واقعات ضریری میں مرقوم مسئلہ سکنی سے جواز خلو پر استدلال کیا تو علامہ شرنبلالی نے اس کا اس طرح رد فرمایا: هذا المستدل لم يفهم معنى السكنى. (رد المحتار ج ٤، ص ١٧، عن رسالة العلامة الشرنبلالی)

سکنی اور خلو کے درمیان فرق:۔ پھر سکنی اور خلو کے درمیان فرق یہ بیان کیا کہ سکنی اس عین یعنی جوہر کو کہتے ہیں جو دکان میں مرکب ہو اور اس سے متصل باتصال قرار ہو جب کہ خلو عین یعنی جوہر نہیں بلکہ معنی یعنی عرض ہے۔ (ایضاً)

اور اس کی تائید علامہ محمد علی رافعی طرابلسی کے کلام سے بھی ہوتی ہے چنانچہ آپ نے حقیقت خلو کی اس طرح تعریف فرمائی:

حقیقت خلو وہ منفعت ہے جس کے بدلے میں دراہم دینے والا دراہم دے کر اس کا مالک ہوتا ہے۔ (حاشیہ رافعی علی الاشباہ ص ۵۲)

یعنی سکنی اور خلو کے درمیان جب بون بعید ہے تو مسئلہ سکنی سے جواز خلو پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ نو سو برس تک مذاہب اربعہ میں کہیں بھی مسئلہ خلو کا ذکر نہیں۔

اعلی حضرت کا فتوی:۔ یہی وجہ ہے کہ مجدد اعظم اعلی حضرت قدس سرہ العزیز نے اس کو باطل و بے اصل قرار دیا چنانچہ آپ رقمطراز ہیں: اوّلاً خلو باطل و بے اصل ہے، مذہب حنفی بلکہ نو سو برس تک مذاہب اربعہ میں کہیں اس کا پتہ نہیں۔ (فتاوی رضویہ ص ۳٦۰، ج٦)

دنیا کا عمل:۔ ایک طرف تو عدم جواز کے قائلین کی ایک طویل فہرست ہے جو پگڑی کو ناجائز قرار دیتے ہیں بالخصوص مذہب حنفی میں کہیں اس کا ذکر نہیں ملتا، اور دوسری طرف دنیا والوں کا حال یہ ہے کہ تمام شرعی پابندیوں کے باوجود آزادانہ ماحول میں زندگی گزارنا چاہتے ہیں۔ اور انسان بھی مدنی الطبع ہی پیدا کیا گیا ہے جسے انسانی معاشرے میں رہنے کے لیے مکان و دکان کی بہر حال ضرورت پڑتی ہے۔ خاص کر اس زمانے میں زمین اپنی تمام وسعتوں کے باوجود تنگ ہوتی جا رہی ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام کی تمام پابندیوں کے باوجود پگڑی اور دوامی اجارے کا رواج شہروں اور قصبات میں عام ہوتا جا رہا ہے۔ حال یہ ہے کہ کوئی بھی مالک مکان، دکان کسی کو اس وقت تک اپنی جائداد کرایہ پر نہیں دیتا جب تک اسے اصل کرایہ کے علاوہ ایک زائد رقم بنام پگڑی نہ مل جائے۔ اسی طرح مکان، دکان پر بھی جب کرایہ دار کا قبضہ ہو جاتا ہے تو کچھ دنوں کے بعد مالک اسے قانونی طور پر بھی بے دخل نہیں کر سکتا، سوا کچھ مخصوص صورتوں کے، اگر چہ مدت اجارہ داری

پوری ہوگئی ہو چنانچہ سوال نامہ میں کرایہ داری سے متعلق گورنمنٹ کے قانون نمبر ۷ کے تحت یہ مذکور ہے:

مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل کرنے کے لیے کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جائے گا گو کہ مدت اجارہ پوری ہو جانے، یا عمارت چھوڑ دینے کی نوٹس کی مدت گزر جانے یا کسی اور طرح سے اس کی کرایہ داری ختم ہوگئی ہو۔

گویا قانون کی روشنی میں کرایہ پر دینے کے بعد مکان، دکان برائے نام مالک کی ملک میں رہتے ہیں، ورنہ قانونی طور پر بھی مالک اپنی جائداد میں مالکانہ تصرف نہیں کرسکتا یعنی بلفظ دیگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ قوانین کرایہ داری اور حکومتی نظام ناقص وغیر متوازن ہونے کی وجہ سے عملی طور پر مالک کی ملکیت اپنی جائداد سے تقریباً ختم ہو جاتی ہے۔ اور عملاً کرایہ دار اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب اگر مالک اپنی جائداد اپنے مصرف میں لانے کے لیے کرایہ دار سے خالی کرانا چاہے تو کرایہ دار خالی کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا اور اس سلسلے میں اگر مالک قانونی چارہ جوئی کرے، کورٹ میں مقدمہ دائر کرے تو **اولاً** اس کا مقدمہ چند مخصوص حالات کے علاوہ قابل سماعت نہ ہوگا، **ثانیاً** یہ کاروائی زمانہ دراز تک بھی چل سکتی ہے جس کے نتیجے میں مالک سراسر نقصان میں رہتا ہے اور کرایہ دار کو پورا پورا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت حال میں کرایہ دار کے جارحانہ وغیر منصفانہ اقدامات سے بچنے کے لیے مالک کے لیے پگڑی ایک ضرورت بن گئی۔

یوں ہی سرکاری ملازمین جن کا گورنمنٹ اکثر تبادلہ کرتی رہتی ہے وہ چند مخصوص ملازمین کے علاوہ عام طور پر کرایہ ہی کے مکانات میں سکونت پذیر ہوتے ہیں۔ اب ان کے لیے مجبوری یہ ہے کہ جب تک اصل کرایہ کے علاوہ مالک مکان کو ایک زائد رقم نہ دیں اس وقت تک انھیں رہائش کے لیے کوئی مکان نہ ملے جب کہ رہائش انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ لہذا پگڑی ان کے لیے بھی ایک ضرورت بن کر سر پر مسلط رہتی ہے۔

اسی طرح تجارت پیشہ حضرات جن دکانوں میں تجارت کرتے ہیں عام طور سے وہ دکانیں ان کی ملک نہیں ہوتیں بلکہ وہ کرایہ کی ہی ہوتی ہیں۔ اور وہی دکانیں ہی تاجروں کے لیے مرکز دولت ہوتی ہیں۔ کیوں کہ وہاں ان کے لیے وہ وسائل فراہم ہوتے ہیں جن سے ان کی تجارت سرگرم عمل رہتی ہے۔ ایسے حالات میں وہ مجبور ہوتے ہیں کہ اپنی کرایہ داری ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے مالک کو کرایہ کے علاوہ ایک زائد رقم پیش کریں، بصورت دیگر ان کی تجارت سرد ہو کر رہ جائے گی۔ تجارتی ذرائع منقطع ہو جائیں گے اور وہ منفی اثرات مرتب ہوں گے جن سے فطری طلب رسد متاثر ہو کر رہ جائیں گے۔ ایسی صورت میں پگڑی ان کے بھی سروں پر ایک ضرورت بن کر مسلط رہتی ہے۔ انھیں ضرورتوں کی بنیاد پر پگڑی کا رواج ہر چھوٹے بڑے شہر میں عام ہوگیا۔

شرعی رخصتیں: - اور شریعت نے جہاں ناروا امور پر ہر طرح کی پابندیاں عائد کی ہے وہیں عرف، ضرورت، دفع حرج جیسے عوامل کا بھی تمام تر لحاظ کیا ہے چنانچہ: الضرورات تبيح المحظورات، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، اعتبار العرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة. یہ سب ایسے اصول ہیں جن پر بے شمار مسائل کی بنیادیں رکھی گئیں اور پیچیدہ امور کے متوازن حل نکالے گئے، یہاں پر صرف تین نظیریں ہدیہ ناظرین کی جاتی ہیں۔

پہلی نظیر: - کسی نے باغ کے پھلوں کو خریدا حالانکہ ابھی بعض ہی پھل نکلے ہیں اور بعض ابھی نمودار ہی نہیں ہوئے، اس بیع کے متعلق ظاہر مذہب یہ ہے کہ نا جائز ہے۔ لیکن تعامل ناس کی وجہ سے بعض فقہا نے اسے جائز قرار

دیا۔ فتاوی رضویہ میں بحر الرائق اور ذخیرہ کے حوالے سے ہے:

إذا اشترى ثمار بستان و بعضها قد خرج و بعضها لم يخرج فهل يجوز هذا البيع؟ ظاهر المذهب أنه لا يجوز. استحسن فيه لتعامل الناس فإنهم تعاطوا بيع ثمار الكرم هذه الصفة و لهم في ذلك عادة ظاهرة. و في نزع الناس عن عاداتهم حرج. (ص ۲۰۷، ۲۰۸، ج ۸، سنی دار الاشاعت، مبارك پور/ رضا اكيڈمی، ممبئی)

اور علامہ شمس الائمۃ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بیع کو ناجائز قرار دیا، یہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کے مسائل میں جواز کی راہ اس وقت نکالی جاتی ہے جب کہ وہاں کوئی ضرورت داعیہ ہو، اور یہاں پر کوئی ضرورت متحقق نہیں، کیوں کہ خود درختوں کی بیع ممکن ہے، یا امکان کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ جو پھل فی الحال موجود ہیں صرف انھیں کی بیع ہو اور باقی جو موجود نہیں ہیں ان کی بیع موخر کر دی جائے۔ جب اس طرح کے امکانات ہیں تو نص کے مخالف بیع معدوم کو جائز کرنے کی ضرورت نہیں۔ (ملخصاً من رد المحتار ج ۵، ص ۴۳)

مگر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ضرورت مان کر اسے جائز قرار دیا چنانچہ اس کے بعد متصلاً فرماتے ہیں:

قلت: لایخفی تحقق الضرورة في زماننا و لا سيما في مثل دمشق، الشام فإنه لغلبة الجهل على الناس لايمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة و إن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لايمكن بالنسبة إلى عامتهم و في نزعهم عن عاداتهم حرج كما علمت و يلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلدان إذ لا تباع إلا كذلك والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بيع المعدوم فحيث تحققت هنا أيضًا يمكن إلحاقه بطريق الدلالة فلم يكن متصادمًا للنص. (رد المحتار ص ۴۳، ج ۴)

دوسری نظیر: - متقدمین کے نزدیک طاعات مثلاً اذان، حج، امامت اور قرآن و فقہ کی تعلیم پر اجرت لینا ناجائز تھا مجمع الانہر میں ہے: لا يجوز أخذ الأجرة عند المتقدمين على الطاعات كالأذان والإمامة والحج و تعليم القرآن و الفقه إه. (ص ۳۳۸، ج ۲)

مگر متاخرین نے دیکھا کہ عہد متقدمین میں چوں کہ حفاظ کی تعداد کم تھی اور لوگ حافظوں کے امور میں رغبت کرتے تھے، بیت المال سے ان کے لیے عطیات مقرر تھے اور متقدمین بھی قرآن ضائع ہونے کے خوف سے وجوب تعلیم کا حکم دے کر تعلیم پر برانگیختہ کرتے اور اس کا ثمرہ یہ مرتب ہوا کہ لوگ اس واجب کی ادائگی کے لیے کمر بستہ ہو گئے، جس کے نتیجے میں حفاظ کی تعداد زیادہ ہو گئی۔

لیکن آج حال یہ ہے کہ ظالموں کا تسلط ہو گیا، بیت المال سے عطیات ختم ہو گئے، حفاظ اپنی معیشت میں مصروف عمل ہو گئے، تعلیم قرآن کے سلسلے میں ان کی ضرورتیں سد راہ بن گئیں، تو اگر اجرت پر تعلیم کا دروازہ نہ کھولا جائے تو قرآن پاک ضائع ہو جائے، اس وجہ سے متاخرین نے جواز کا فتوی دیا، مزید یہ فرمایا کہ بہت سے احکام اختلاف زمانہ سے مختلف ہو جاتے ہیں۔

و يفتى اليوم بالجواز على الإمامة و تعليم القرآن و الفقه والأذان كما في عامة المعتبرات، و

هذا على مذهب المتأخرين من مشايخ بلخ، و قالوا: بنى أصحابنا المتقدمين الجواب على ما شاهدوا من قلة الحفاظ و رغبة الناس فيهم و كانت لهم عطيات من بيت المال وكانوا يفتون بوجوب التعليم خوفًا من ذهاب القرآن، و أما اليوم فذهب ذلك كله و انقطعت العطية من بيت المال بسبب استيلاء الظلمة فلو لم يفتح باب التعليم بالأجرلذهب القرآن فأفتوا بجوازه، و قالوا: الأحكام تختلف باختلاف الأزمان الخ.(ملخصًا من مجمع الأنهر ص ۳۳۹، ج۲/ البحر الرائق ص۱۹، ج۸).

اورعلامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ بھی مذکورہ مسئلے میں ضرورت مان کر جواز کا حکم صادر فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

قد اتفقت كلمتهم جميعًا في الشروح والفتاوى على التعليل بالضرورة وهي خشية ضياع القران.(رد المحتار ج ۵، ص ۳۸)

تیسری نظیر:- فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے کہ ہر وہ شئ جو مقتضاے عقد بیع کے خلاف ہو، اور اس میں عاقدین میں سے کسی کا فائدہ ہو یا معقود علیہ کا فائدہ ہو اور وہ اہل استحقاق سے ہو، تو وہ مفسد عقد ہے مگر جہاں یہ ضابطہ ہے وہیں عرف وتعامل کا اس سے استثنا بھی ہے، فتاوی رضویہ میں درمختار کے حوالے سے ہے:

الأصل الجامع في فساد العقد بسبب شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه و فيه نفع لأحدهما أو للمبيع و هو من أهل الاستحقاق ولم يجر العرف به. (ص۲۰٤، ج۸، سنی دار الاشاعت مبارك پور/رضا اكیڈمی، بمبئی)

یہی وجہ ہے کہ اگر عقد بیع میں کوئی شرط مقتضاے عقد کے خلاف ہو اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو یا اہل استحقاق مبیع کا فائدہ ہو، لیکن عرف وتعامل ناس اس پر جاری ہو تو فقہاے امت نے اس بیع کے جواز ہی کا حکم صادر فرمایا اور شرط کو لازم قرار دیا۔ مثلاً کسی نے چمڑا اس شرط پر خریدا کہ بائع مشتری کے لیے نعل بنا دے، یا ایک پاؤں کا نعل خریدا اس شرط پر کہ اس میں تسمہ بنا دے۔ یہ شرط ایسی ہے جو مقتضاے عقد کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں مشتری کا فائدہ ہے یہی وجہ ہے کہ امام اجل ابوالحسین قدوری رحمۃ اللہ علیہ نے اس بیع کے فاسد ہی ہونے کا فتوی دیا۔ مگر صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ یہ عقد فاسد ہو کیوں کہ اس میں ایسی شرط ہے جو مقتضاے عقد کے خلاف ہے لیکن چوں کہ اس شرط پر لوگوں کا تعامل جاری ہے اس لیے استحسانا یہ بیع جائز ہوگی اور شرط بھی لازم ہوگی۔ فتاوی رضویہ میں ہدایہ اور فتح القدیر کے حوالے سے ہے:

(من اشترى نعلا على أن يحذوها البائع) المراد اشترى أديما على أن يجعله البائع نعلًا له و يمكن أن يراد حقيقته أي نعل رجل واحدة على أن يحذوها أي يجعله له شراكًا فلابُدّ أن يراد حقيقة نعل (فالبيع فاسد) قال المصنف (ما ذكره) يعني القدوري (جواب القياس) و وجهه ما بيناه من أنه شرط لا يقتضيه العقد و فيه نفع لأحد المتعاقدين و في الاستحسان يجوز البيع و يلزم الشرط (للتعامل) اھ. (ص ۲۰۵، ج ۸، سنی دار الاشاعت، مبارك پور/ رضا اكیڈمی، ممبئی)

اور زیر بحث مسئلہ خلو میں بہر حال ضرورت بھی متحقق ہے جیسا کہ گزرا، اور عرف عام وتعامل ناس بھی کیوں کہ

تقریباً ہر چھوٹے بڑے شہر میں اس کا رواج اس قدر عام ہو گیا ہے کہ کوئی بھی شہر اس سے خالی نہیں بلکہ قصبات میں بھی اس کا رواج چل پڑا ہے۔

عند الشرع کون سا عرف معتبر ہے؟:- تاہم جس عرف سے احکام میں اختلاف ہوتا ہے اس کے لیے کوئی ضروری نہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے واقع ہو اور نہ یہی ضروری ہے کہ پوری دنیا کے مسلمانوں کو محیط وشامل ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو، مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں:

بالجملہ بحمد اللہ تعالیٰ بدلائل قاطعہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہوسکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ نہ عرف قدیم زمان رسالت علیہ افضل الصلاۃ والتحیۃ نہ عرف محیط جمیع عباد تمام بلاد، نہ عرف عام سواد اعظم کہ اولین بالا جماع اور ثالث علی التحقیق امکاناً یا وجوباً مقدم علی النص ہیں، نہ زمان مشائخ میں ثانیین کی طرف مقابل، نہ واقع ونفس الامر ان کو گواہ، نہ راہ فروع ان پر ملتئم، نہ کلام ان پر حاکم، ہاں عرف خاص کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، مذہب ارجح میں صالح تخصیص نص وترک قیاس نہیں۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۱۴، ج ۸)

لہٰذا زمین اور مکان، دکان کو دوامی اجارہ پر دینا اس طور پر کہ مالک کو حق خلو یا حق استرداد نہ رہے جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] مالک کا حق خلو حقوق مجردہ سے ہے، محرر مذہب علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ حق کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

اعلم أن الحق في العادة يذكر فيما هو تبع للمبيع ولا بد للمبيع منه ولا يقصد إلا لأجل المبيع كالطريق والشرب للأرض. (البحر الرائق ج ٦، ص ١٣٦)

اس تعریف سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ حق مجرد مستقل بالذات نہیں ہوتا بلکہ غیر یعنی مبیع کے تابع ہوتا ہے اور اس کے لیے ضروری بھی ہوتا ہے، خود مقصود بھی نہیں ہوتا بلکہ مبیع ہی کی وجہ سے مقصود ہوتا ہے۔

اس سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ مالک کا حق خلو حق مجرد ہے کیوں کہ کرایہ دار سے مدت اجارہ گزر جانے پر کرایہ کی چیز خالی کرانا معقود علیہ یعنی شئ مستاجر کے توابع سے ہے جو بالذات مقصود نہیں بلکہ معقود علیہ ہی کی وجہ سے مقصود ہوا، اور عقد اجارہ خود اس کا مقتضی ہوا۔

جواب [۳] **(الف)** اگر اس جہت سے دیکھا جائے کہ خلو حق مجرد ہے تو اس کی بیع جائز نہیں ہوگی کیوں کہ حقوق مجردہ کا معاوضہ لینا بیع کے طریقے پر بھی جائز نہیں۔ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ در مختار کی اس عبارت "و على هذا لا يجوز الاعتياض" کے بعد رقمطراز ہیں: ولا على وجه البيع أيضًا لأن بيع الحق لا يجوز. (رد المحتار ص ١٤، ج ٤)

لیکن خلو کی اگر ماہیت پر غور کیا جائے تو اس کی بیع کے جواز کا ایہام ضرور ضرور ہوتا ہے۔ کیوں کہ ماسبق میں گزرا کہ حقیقت خلو اس منفعت کا نام ہے جس کے مقابلے میں دراہم پیش کیے جائیں اور دافع دراہم کی اس منفعت پر ملکیت ثابت ہوجائے۔

حقيقة الخلو ما يملكه دافع الدراهم من المنفعة التي دفع الدراهم في مقابلتها.(حاشية رافعي على الأشباه ص ٥٢)

اور منافع واقع ونفس الامر میں اگرچہ مال متقوم نہیں تاہم مسئلہ معاوضہ داری میں حکمًا مالیت وتقوم کا معنی ضرور ان میں موجود ہے۔امام شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں:

ثم المنافع في حكم الاعتياض انما يأخذ حكم المالية والتقوم بالتسمية. (المبسوط للسرخسي ج١٥، ص١٣١)

اس ارشاد سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ باب معاوضہ داری میں منافع حکمًا مال متقوم کی حیثیت رکھتے ہیں اور خلو بھی جب منفعت ہی ہے تو اس باب میں حکمًا وہ بھی مال متقوم ہے۔لہٰذا " مبادلة المال بالمال" کی روشنی میں حق خلو کی بیع جائز ہونی چاہیے۔

باقی رہا یہ اشکال کہ خلو حقوق مجردہ سے ہے اور حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں تو اس کا دفع اس طرح ممکن ہے کہ یہ قاعدہ اپنے اطلاق پر جاری نہیں ہے۔علامہ شامی فرماتے ہیں:"أن عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على إطلاقه"(رد المحتار ج٤، ص١٥)

جواب [۳] (ب) اعلیٰ حضرت قدس سرہ العزیز کی تصریح سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ مسئلہ خلو میں صاحب مذہب سے کوئی روایت نہیں۔اس کا ذکر نہ ظاہر الروایہ میں ہے نہ نادر الروایہ میں چنانچہ، آپ اس کو باطل و بے اصل ٹھہراتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذہب حنفی میں کہیں اس کا پتہ نہیں انتہی۔

البتہ مجتہدین فی المسائل میں علامہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک عبارت منقول ہے جس سے خلو الحوانیت کے عدم جواز کا ترشح ہوتا ہے۔آپ فرماتے ہیں:

فإن آجرها بأكثر مما استاجرها به تصدق بالفضل إلا أن يكون أصلح منها بناء أو زاد فيها شيئًا (المبسوط للسرخسي ج ١٥، ص ١٣٠)

اس سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ اگر کرایہ دار نے اصل کرایہ سے زیادہ پر مکان، دکان اجرت پر دیا تو زیادتی لینا جائز نہیں اور اگر لے لیا تو اسے صدقہ کرنا واجب۔اسے اپنے مصرف میں استعمال نہیں کرسکتا مگر جب کہ مکان، دکان کی عمارت صحیح کرایا ہو یا اس میں کچھ بڑھا دیا ہو، تو اس صورت میں دوسرے کرایہ دار سے زیادہ کرایہ وصول کرنا جائز ہوگا۔

بہر کیف یہاں جو صورت حال ہے کہ کرایہ دار نے کچھ بھی تعمیراتی اضافہ نہیں کیا تو اس کے لے اصل کرایہ سے زیادہ وصول کرنا ناجائز ہی ہوگا۔اس قول سے خلو کا عدم جواز ہی مترشح ہوتا ہے۔

اور مبسوط سرخسی کے بارے میں علامہ طرسوسی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں علامہ شمس الائمہ سرخسی نے حاکم شہید کی کتاب "الکافی" ہی پر اعتماد فرمایا، اس کی مخالفت نہیں کی ہے۔اور مسائل اصول (ظاہر الروایہ) کی کتابوں میں کتاب "الکافی" معتمد و مستند کتاب ہے جس میں اصل مذہب کو نقل کیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ اس خصوص میں بنیاد امام شمس الائمہ سرخسی ہی کا کلام ہے جو مبسوط میں مرقوم ہے اور علامہ طرطوسی کی تصریح کے مطابق مبسوط میں اصل مذہب کی خلاف ورزی نہیں کی گئی ہے بلکہ علامہ سرخسی نے اس میں

ظاہر الروایہ کو خاص طور پر بنیاد بنایا۔ باقی رہ گیا یہ مسئلہ کہ کیا اس خصوص میں حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے نادرالروایہ یا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے یا نہیں؟ تو اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تصریح کے مطابق اس مسئلہ میں نادرالروایہ کا بھی پتہ نہیں چہ جائے کہ اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ لیکن بفرض محال اگر کہیں ہو تو حاجت ناس کی وجہ سے اس کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے کیوں کہ مواضع ضرورت میں فقہائے اقوال ضعیفہ مرجوحہ پر فتوی دینا جائز قرار دیا۔

رہ گئی اس سوال کی شق ثانی کہ حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے کیا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟ تو اس پر مکمل بحث گزر چکی ہے کہ حاجت وعرف وتعامل یہ سب ایسے عوامل ہیں جو عند الشرع معتبر ہیں۔ چنانچہ ان کی وجہ سے بہت سے احکام میں تخصیص کیا بلکہ تغییر بھی ہو جاتی ہے۔ فقہ کا ضابطہ ہے۔ "الضرورات تبیح المحظورات" الحاجة تنزل منزلة الضرورة "اور عرف وعادت کے متعلق علامہ ابن نجیم نے فرمایا:

اعلم أن اعتبار العادة و العرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلًا. (الأشباه والنظائر ص٤٦)

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حاجت اور عرف وتعامل بہت سے مسائل شرعیہ کی بنیاد ہیں۔ لہذا ان عوامل کی وجہ سے اصل حکم (حقوق مجردہ کا عوض لینا صحیح نہیں) میں تخصیص کی اجازت ہونی چاہیے۔

جواب [۴] جب یہ امر متعین ہو گیا کہ مالک کا حق خلو حقوق مجردہ سے ہے تو اصل مذہب یہی ہوگا کہ اس سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا صحیح نہیں۔ الحقوق المجردة لا يجوز الاعتياض عنها. (الأشباه والنظائر ص١١٣)

مگر چوں کہ حق خلو سے دست برداری کا معاوضہ لینا بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہے، تو اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تصریح کے مطابق اس میں وہ عرف متحقق ہے جو موجب تخفیف ہے اور اس کے علاوہ ضرورت بھی ہے، لہذا مالک کے لیے یہ جائز ہونا چاہیے کہ اپنے حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرے مثلاً نزول عن الوظائف (ملازمت سے سبکدوشی) حقوق مجردہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اصل مذہب میں اس سے دست برداری کا معاوضہ لینا جائز نہیں۔ ردالمحتار میں ہے: وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالأوقاف. (ص١٤، ج٤)

لیکن عرف میں یہ رائج ہو گیا اس لیے بہت سے علمانے اس کے جواز کا فتوی دیا، درمختار میں ہے:

المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، لكن أفتى كثير باعتباره، وعليه فيفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال. (در مختار مع شامی ص١٤، ج٤)

اور علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: أقول على اعتبار العرف الخاص قد تعارف الفقهاء بالقاهرة، النزول عن الوظائف بمال يعطى لصاحبها و تعارفوا ذلك فينبغي الجواز. (الأشباه و النظائر ص٥٢)

اور دیگر فقہانے فرمایا کہ اپنا حق ساقط کرنے کے طور پر حق مجرد کا عوض لینا صحیح ہے لہذا علی وجہ الاسقاط نزول عن الوظائف کے بدلے میں مال لینا صحیح ہے۔ قالوا: يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق.

اور بعض لوگوں نے مال کے بدلے نزول عن الوظائف کے جواز پر نزول عن الخلافۃ سے استدلال کیا اور عرف کو بنیاد نہیں بنائی۔ واستدل بعضهم للجواز بنزول سيدنا الحسن ابن سيدنا علي رضى الله تعالى عنهما، عن

الخلافة لمعاوية على عوض.

مفتی ابوالسعود رحمۃ اللہ علیہ نے تو یہاں تک فتوی دیا کہ حق قرار وتصرف کے بدلے میں مال لینا جائز ہے۔ عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار و التصرف، و عدم صحة الرجوع. (رد المحتار ص ١٥، ج ٤)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ نزول عن الوظائف حقوق مجردہ سے ہے، جس کا معاوضہ لینا اصل مذہب میں ناجائز ہے مگر بعض نے عرف کی بنیاد پر اسے جائز کیا اور بعض نے علی وجہ الاسقاط، جب کہ بعض نے نزول عن الخلافۃ سے استدلال کیا۔

بہر حال ان نظائر کی روشنی میں حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب [۵] ماسبق میں یہ گزر چکا کہ پگڑی اور دوامی اجارے کا رواج اس قدر عام ہو گیا ہے کہ مالک مکان اپنی جائداد کسی کو اس وقت تک کرایے پر نہیں دیتا جب تک اسے اصل کرایہ کے علاوہ بنام پگڑی ایک مخصوص رقم نہ مل جائے یوں ہی کوئی کرایہ دار کسی کو اس وقت تک قبضہ دینے کے لیے تیار نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اسے ایک مخصوص رقم نہ مل جائے اور نہ کوئی مالک مکان کرایہ کا مکان کسی بیے کرایہ دار کے نام اس وقت تک منتقل کرتا جب تک کہ اسے پگڑی کی رقم میں حصہ دار نہ بنایا جائے۔

لہٰذا اگر چہ فقہا نے پگڑی و دوامی اجارے کو ناجائز قرار دیا، تاہم عرف ناس اور حاجت وضرورت کی وجہ سے اصل حکم میں تغییر ممکن ہونی چاہیے۔ کیوں کہ ماسبق میں اس قسم کے قواعد کی تفصیلات اور ان کی نظیریں گزریں کہ الضرورات تبيح المحظورات ، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، اعتبار العرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوه أصلا. والله تعالى أعلم.

جواب [٦] تخصیص وتغییر اور بیع اور بامعاوضہ دست برداری کے علاوہ بظاہر ایسے شرعی حیلے نظر نہیں آتے جنھیں اختیار کر کے مالک کسی بھی نام سے پگڑی کی رقم لے سکے اور ساتھ ہی شریعت طاہرہ کی خلاف ورزی بھی لازم نہ آئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۷] کرایہ دار کے لیے شئ مستاجر کسی اور شخص کو کرایہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلے کی دو نوعیت ہے۔ **ایک** یہ ہے کہ جتنے کرایہ پر خود لیا ہے اتنے ہی پر دوسرے کو دے۔ **دوسری** یہ کہ اصل کرایہ سے زیادہ پر دے، پھر اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ کرایہ دار نے شئ مستاجر میں کچھ اضافہ کیا ہے، جس کی وجہ سے زائد کرایہ پر اس نے دیا۔ دوسری یہ کہ اس میں کچھ بھی اضافہ نہیں کیا محض ذاتی منفعت کے لیے زائد کرایہ پر دیا تو مجموعی طور پر تین صورتیں ہوئیں۔

۱- جتنے کرایہ پر کرایہ دار نے شئ مستاجر مالک سے لیا اتنے ہی پر دوسرے شخص کو کرایہ پر دے۔

۲- اصل کرایہ سے زیادہ پر دے جب کہ مکان، دکان میں کوئی اضافہ اس نے نہیں کیا۔

۳- اصل کرایہ سے زیادہ پر دوسرے شخص کو دے۔ اور مکان ودکان میں کوئی اصلاح آمیز اضافہ کیا مثلاً اس کی لپائی کرادی یا اسے پختہ کرادیا وغیرہ۔

پہلی صورت کے بارے میں کوئی کلام نہیں، یہ بلاشبہہ جائز ہے۔ امام شعبی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں: رجل استاجر بيتاً و آجره بأكثر مما استاجره به أنه لا بأس بذلك.

امام شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت کے تحت فرماتے ہیں: فيه دليل أن للمستاجر أن يوجر من غيره.

اور اصل کرایہ سے جو زیادہ لیا تو اس کے بارے میں فقہاے امت کا اختلاف ہے۔ حضرت عطا رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زیادہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اور حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کرایہ دار نے مکان میں کوئی ایسا اضافہ کیا جس سے اس کی حیثیت بڑھ گئی تو زیادہ لینا جائز ہے اور اگر کوئی اضافہ نہیں کیا محض طلب منفعت کی خاطر زیادہ لیا تو یہ جائز نہیں، یہ مذہب فقہاے احناف رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے۔

امام شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ زیادتی سے متعلق فرماتے ہیں:

هذا فضل اختلف فيه السلف رحمهم الله تعالى كان عطاء رحمه الله تعالى لا يرى بالفضل بأسًا و يعجب من قول أهل الكوفة رحمهم الله حيث كرهوا الفضل و بقوله أخذ الشافعي رضي الله تعالى عنه و كان إبراهيم رحمه الله يكره الفضل إلا أن يزيد فيه شيئًا فإن زاد فيه شيئًا طاب له الفضل و أخذنا بقول إبراهيم رحمه الله و قلنا إذا أصلح في البيت شيئًا أو طين البيت أو جصص أو زاد فيه لوحًا فالفضل حلال و إن لم يزد فيه شيئًا لا يطيب له الفضل لنهي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن (المبسوط للرخسي ج ۱۵، ص ۷۸)

اس ارشاد سے تینوں صورتوں کے احکام واضح ہو گئے، پہلی صورت متفق علیہ طور پر جائز ہے۔ دوسری صورت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک جائز ہے۔ تیسری صورت تمام فقہاے کرام کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۸] حقیقت خلو سے متعلق علامہ محمد علی رافعی شامی کی تفسیر گزر چکی ہے کہ خلو وہ منفعت ہے جس کے مقابل میں دافع دراہم، دراہم دیتا ہے۔ یا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے جو رقم اصل کرایہ کے علاوہ مالک کو پیش کرتا ہے۔

مذکور تفسیر کے لحاظ سے خلو اپنے اندر مالیت رکھتا ہے بالخصوص منافع جب معاوضہ داری میں حکمًا مال متقوم ہے، تو اس کی بیع کرایہ دار کے لیے جائز ہونی چاہیے اور اپنے اس حق سے دست برداری کے عوض کچھ مال بھی وصول کرنا جائز ہونا چاہیے۔ مگر چوں کہ خلو دوامی اجارہ کا لازم ہے اور دوامی اجارہ شرعی نقطۂ نظر سے جائز نہیں اس بنیاد پر خلو کو فقہاے امت نے ناجائز و خلاف شرع قرار دیا۔

تاہم موجودہ دور میں خلو جس طرح مالک مکان، دکان کے سر پر ایک ضرورت بن کر مسلط ہو گیا ہے۔ اسی طرح کرایہ دار کے لیے بھی ایک بنیادی ضرورت ہے۔ جس کی تفصیل گزری۔ اور اس کا رواج بھی شہروں و قصبات میں عام ہو گیا ہے۔ تو ضرورت بھی متحقق ہے، اور عرف عام بھی، اس کی روشنی میں خلو کرایہ دار کا ایک لازمی حق ہونا چاہیے۔ لہٰذا ضرورتًا اس کی بیع یا مال کے بدلے میں اس سے دست برداری کرایہ دار کے لیے جائز ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] کسی بھی مکان، دکان کو کرایہ پر دینے کے لیے پہلے کرایہ دار سے جو قانونی مجبوریاں مالک کے سر ہوتی ہیں وہی مجبوریاں اس وقت بھی ہوں گی جب کہ دوسرے کرایہ دار کے نام وہ مکان، دکان منتقل کرے کہ صرف براے نام وہ جائیداد مالک کی ملک رہتی ہے ورنہ عملًا اس کی ملکیت سے نکل کر کرایہ دار کی ملک ہو جاتی ہے اور مالک اگر قانونی چارہ جوئی کرے تو بھی کوئی فائدہ مند نہیں، یوں ہی جو پریشانیاں پہلے کرایہ دار کے لیے ہیں وہی پریشانیاں

دوسرے کرایہ دار کے لیے بھی ہیں کہ اصل کرایہ کے علاوہ بغیر زائد رقم دیے ہوئے کوئی مکان یا دکان کرایہ پر نہیں مل سکتی تو دوسرے کرایہ دار کے بارے میں بھی وہی حکم ہونا چاہیے جو پہلے کرایہ دار کے بارے میں ہے یعنی مالک کے لیے جائز ہونا چاہیے کہ کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے کچھ مال وصول کرے۔

جواب [۱۰] (**الف**) مالک وقت عقد یا عقد سے پہلے کرایہ دار سے جو رقم اس شرط کے ساتھ لیتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا تو یہ پوری رقم واپس کردے گا اور مالک کو اس درمیان تصرف کا کامل اختیار ہوتا ہے، یہ معاملہ بظاہر عقود مشروعہ میں سے کسی بھی عقد کے تحت نہیں آتا۔ رہن اور کفالہ کے تحت اس لیے نہیں آتا کہ یہ گزرا کہ شئ مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانات کی کفالت یا ان کے بدلے میں رہن رکھنا صحیح نہیں، اور ودیعت بھی نہیں کیوں کہ ودیعت مودَع کے پاس امانت ہوتی ہے جس میں اسے تصرف کا اختیار نہیں ہوتا جب کہ یہاں مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار ہوتا ہے۔

البتہ یہ معاملہ ''اجارہ بشرط قرض'' ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر کرایہ دار مالک مکان ودکان کو وہ رقم نہ دے تو مالک اسے مکان ودکان کرایہ پر نہیں دے گا چوں کہ اس کی واپسی مشروط ہے اور اس میں مالک کو تصرف کا کامل اختیار بھی ہوتا ہے اس لیے لفظاً یا عرفاً یہ ''اجارہ بشرط قرض'' ہوا، اور یہ شرعی نقطۂ نظر سے ناجائز ہے کیوں کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد اجارہ کے تقاضے کے خلاف ہے اور اس میں مالک کا ایسا نفع بھی ہے جو خالی عن العوض ہے اور ایسی شرط سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔ عنایہ میں ہے:

الشرط الذي لا يقتضيه عقد الإجارة و فيه منفعة لأحد المتعاقدين شرط فاسد يفسد به العقد. (العناية على هامش الفتح ج۸، ص۵۳)

علاوہ ازیں اجارہ بیع کی طرح سے عقد معاوضہ ہے، لہذا جن امور سے بیع فاسد ہوتی ہے ان سے اجارہ بھی فاسد ہوگا۔ محرر مذہب علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں:

الإجارة عقد معاوضة محضة فكانت كالبيع فكل ما أفسد البيع أفسدها. (البحر الرائق ج۷، ص ۳۱۲)

اور بیع کا حال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی چیز کی بیع اس شرط پر کی کہ مشتری بائع کو کچھ رقم قرض دے تو شرط فاسد کی وجہ سے یہ بیع فاسد ہے، ہدایہ میں ہے: وكذلك (أي يفسد البيع) لو باع عبدًا على أن يقرضه المشترى درهمًا لأنه شرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لأحد المتعاقدين و لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع و سلف. (هدايه أخيرين، ص٤٤)

لہذا اجارہ میں بھی اگر یہ شرط ہو کہ مستاجر موجر کو کچھ قرض دے تو اجارہ بھی فاسد ہو جائے گا۔ کیوں کہ دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔

یا یہ قرض بشرط اجارہ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کرایہ دار کو مکان ودکان کی ضرورت نہ ہوتی، وہ مالک کو لازمی طور پر قرض ہی نہیں دیتا۔ تو کرایہ دار قرض کے ذریعہ مکان ودکان کی اجارہ داری کا نفع حاصل کرتا ہے بالخصوص اگر کرایہ دار نے، کرایہ کا مکان ودکان کسی دوسرے کو زائد کرایہ پر دیا تو کرایہ دار کا نفع بالائے نفع ہے۔ تو یہ قرض مشروط بالا جارۃ ہوا جو

ناجائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

في جواهر الفتاوی إذا کان مشروطًا صار قرضا فیه منفعة وهو ربا. (ج٤، ص ١٧٤)

بہر کیف اجارہ بشرط قرض ہو یا قرض بشرط اجارہ، دونوں ہی صورتیں ناجائز ہیں۔ مگر چوں کہ اس میں بھی وہی ضرورت وعرف وتعامل متحقق ہے جو مسئلہ خلو میں ہے جس کا ذکر تفصیلاً گزرا۔ لہذا ''بناءعلیہ'' اس کو بھی جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (ب) اگر یہ شرط ہو کہ اس رقم سے ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع کرائے گا او جب ایک مخصوص مقدار رہ جائے گی تو اسے مالک ایک مشت مکان یا دکان خالی کرتے وقت واپس کر دے گا تو جزء رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی بھی شرعی حیثیت وہی ہے جو سوال نمبر۱۰ کے جز (الف) میں مذکور رقم کی حیثیت ہے۔ یعنی یہ معاملہ بھی یا تو اجارہ بشرط قرض ہے یا قرض بشرط اجارہ ہے جو اصل مذہب میں ناجائز مگر ضرورت وعرف کی بنیاد پر جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (ج) ماسبق سے یہ ظاہر ہوا کہ ابتداءً پورا معاملہ قرض کا ہے مگر انتہاءً جو رقم ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہونی طے ہے اس کی شرعی حیثیت پیشگی اجرت کی ہونی چاہیے اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر بھی نہیں پڑنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۱] چوں کہ پگڑی دوامی اجارے کا معاوضہ ہے اور اصل مذہب کے اعتبار سے دوامی اجارہ کسی بھی چیز کا صحیح نہیں، بالخصوص اوقاف کی زمین کو تین سال سے زیادہ اجارہ پر دینا ویسے بھی اصل مذہب میں جائز نہیں ہے۔ ہدایہ میں ہے:

إلا أن في الأوقاف لا یجوز الإجارة الطویلة کي لا یدعي المستاجر ملکها وهي ما زاد علی ثلث سنین وهو المختار (هدایه أخیرین ص ٢٧٨)

اس ارشاد کی روشنی میں اوقاف کی زمین کو دوامی اجارہ پر دینا بدرجۂ اولی ناجائز معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ تین سال سے زیادہ اجارہ داری کے عدم جواز کی علت دوامی اجارے میں بدرجۂ اتم موجود ہے، کیوں کہ علت ہے اوقاف کو دعوی ملکیت سے محفوظ رکھنا۔ اور ظاہر ہے کہ جب تین سال سے زیادہ اجارہ داری کی صورت میں دعوی ملکیت کا اندیشہ ہے تو دوامی اجارہ میں بدرجۂ اولی یہ اندیشہ ہے۔

اور پگڑی جب دوامی اجارہ کا ہی معاوضہ ہے تو پگڑی لے کر اگر اوقاف کی زمین دوامی اجارے پر دی جائے تو بھی دوامی ملکیت کا اندیشہ بجائے کچھ کم ہونے کے اور بڑھ ہی جائے گا۔ غالبًا اسی کی طرف علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول '' لزم منه أن أوقاف المسلمین صارت للکافرین بسبب وقف خلو ها علی کنائسهم '' سے اشارہ کیا۔ لہذا اصل مذہب کے اعتبار سے پگڑی لے کر اوقاف کی زمین کو کرایہ پر دینا جائز نہیں۔

مگر بعض عبارتوں سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ اگر کرایہ دار نے کرایہ کے علاوہ کچھ زائد رقم واقف یا متولی کو دیا اور واقف یا متولی نے اس رقم کو وقف ہی کے مصرف میں استعمال کیا اور کرایہ دار برابر اجرت مثل دیتا رہا تو اس صورت میں کرایہ دار کا اجارہ باقی رہے گا اور اسے حق قرار حاصل رہے گا۔ مُوجر کو اس میں سے نکالنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں وقف کے لیے کوئی ضرر نہیں، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

و قوله: و إلا يترك في يده يفيد أنه أحق من غيره حيث كان ما يدفعه أجر المثل فهنا يقال ليس للموجر أن يخرجه ولا أن يأمره برفعه، إذ ليس في استبقائه ضرر على الوقف. (رد المحتار ص١٦، ج٤)

اس ارشاد سے اس بات کی جانب اشارہ ملا کہ اگر وقف کے لیے کچھ ضرر نہ ہو تو پگڑی لے کر اوقاف کی زمین کرایہ پر دینا جائز ہونا چاہیے بشرطیکہ کرایہ دار اجرت مثل دیتا رہے اور پگڑی کی رقم وقف ہی کے مصرف میں استعمال ہو۔ یجب على الناظر صرفها إلى جهة الوقف (رد المحتار ج٤، ص ١٧)

اور اگر ابقاے اجارہ کی صورت میں وقف کے لیے ضرر ہو تو پگڑی لے کر اسے اجارہ پر دینا جائز نہیں ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



مقالہ-۹ ——— از: مولانا آل مصطفےٰ مصباحی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمده و نصلي على حبيبه الكريم

جواب [۱] زمین، دکان یا مکان کو دوامی اجارہ پر دینا کہ رہائش و انتفاع کا حق مستاجر کو ہمیشہ کے لیے مل جائے اور مالک مکان کو کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرا لینے کا حق حاصل نہ رہے، شرعی نقطہ نگاہ سے جائز نہیں۔ جس کی چند وجہیں ہیں:

اولاً: فقہاے کرام نے اجارہ کی صحت کے لیے متعدد شرطیں رکھی ہیں جن میں اجارہ کی مدت اور مقدارِ منفعت کا معلوم ہونا بھی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اجارہ دائمی ہونے کی صورت میں نہ تو اجارہ کی مدت معلوم ہو پاتی ہے، نہ ہی اس کی مقدارِ منفعت، تو یہ دونوں بنیادی شرطیں مفقود ہوئیں۔ لہٰذا اجارہ فاسد ہوا۔

ثانیاً: مذکورہ اجارہ میں بوقت عقد مخصوص رقم کے عوض دائمی طور پر ابقاے اجارہ کی شرح مصرّح یا معہود ہوتی ہے اور یہ ایک ایسی شرط ہے جو تقاضاے عقد کے خلاف ہے جس سے اجارہ کے فاسد ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا۔

ثالثاً: مالک مکان و دکان و آراضی کو شرع نے مالکانہ حقوق و اختیارات دیے ہیں جن میں "حق خلو" بھی شامل ہے اور دوامی اجارہ سے مالک اپنے اس حق سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ وہ اپنی ملکیت کی چیز سے گویا بے دخل ہو کر رہ جاتا ہے، جس سے ایک عاقل، بالغ شخص کو مجبور قرار دینا اور اس کے مال کو تلف کرنا لازم آتا ہے جو شریعت طاہرہ کی نظر میں ناجائز ہے۔

ذیل میں اجارہ کا قدرے تفصیل سے ایک جائزہ پیش کیا جا رہا ہے جس میں دوامی اجارہ کے عدم جواز پر گفتگو کے علاوہ "اجارہ" کی مشروعیت کے مصدر و مآخذ اور اس کی شرعی حیثیت کا تجزیہ بھی ہم کریں گے جس سے آنے والے بعض سوالات کے جواب میں ہمیں یہ طے کرنا آسان ہوگا کہ آیا متذکرہ اجارہ کا تعلق اُس باب سے ہے یا نہیں، جہاں حاجت، ضرورت، دفع ضرر، یا عرف و تعامل کی بنا پر احکام میں تغییر و تخصیص ہوتی ہے۔

اجارہ کا جواز علی الاطلاق نہیں، بلکہ چند مخصوص شرائط کے گھیرے میں ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوئی تو اجارہ فاسد و ناجائز قرار پائے گا۔ جن میں سے دو اہم اور بنیادی شرطیں یہ ہیں۔

(۱) اجارہ کا تعلق اگر وقت سے ہے تو مدت کا معین کرنا یعنی یہ طے ہو جانا چاہیے کہ کتنے دنوں کے لیے مکان، دکان یا زمین کرایہ پر لی گئی ہے۔

(۲) کرایہ پر دی جانے والی چیز کی مقدار منفعت کا معلوم ہونا یعنی مواجر و مستاجر کے درمیان یہ طے ہونا بھی ضروری ہے کہ مستاجر مکان یا دکان کی منفعت کے عوض یومیہ یا ماہانہ یا سالانہ کتنے روپے ادا کرے گا، کیوں کہ اجارہ کی مدت اور مقدار منفعت مبہم رہنے کی شکل میں باہم اختلاف اور جھگڑا ہوگا اور عقود و معاملات میں ایسا ابہام وخفا مفسد عقد ہوتا ہے۔

فقہاے امت نے اپنی اپنی کتابوں میں ان شرائط کو بیان فرمایا ہے۔

علامہ محمد ابن عبد اللہ غزی تمرتاشی (متوفی ۹۳۹ھ) تنویر الابصار میں اور علامہ علاء الدین علی بن محمد حصکفی (متوفی ۱۰۲۵ھ) در مختار میں فرماتے ہیں:

و تفسد الإجارة بالشروط المخالفة لمقتضى العقد فكل ما أفسد البيع يفسدها كجهالة ما جور أو أجرة أو مدة" (ج۵، ص۳۲)

امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود کاسانی (متوفی ۵۸۷ھ) نے بدائع الصنائع میں قدرے وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے، وہ لکھتے ہیں:

و أما شرط الصحة: فلصحة هذا العقد شرائط بعضها يرجع إلى المعقود عليه. منها أن يكون المعقود عليه هو المنفعة معلومًا علمًا يمنع من المنازعة، و منها بيان المدة في إجارة الدُّوَرِ والمنازل والبيوت والحوانيت، لأن المعقود عليه لا يصير معلومَ القدر بدونه فترك بيانه يفضي إلى المنازعة و سواء قصرت المدة أو طالت من يوم أو شهر أو سنة أو أكثر من ذلك بعدإن كانت معلومة .اھ ملخصًا.(ص۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ج٤)

متذکرہ امور فاسدہ کے علاوہ اجارہ داری کے لیے صوبائی یا ملکی کچھ ایسے قوانین ہیں جو اسلامی قانون اجارہ داری سے قطعی میل نہیں کھاتے، مثلاً:

* کرایہ داری میں وراثت جاری ہوگی۔
* مدت اجارہ ختم ہونے کے باوجود مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل نہیں کیا جا سکتا۔

اور اسلامی قانون یہ ہے کہ:

* مالک یا کرایہ دار کی موت سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے۔ مدت اجارہ خواہ کم ہو یا زیادہ۔
* اجارہ میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔
* جب مدت اجارہ ختم ہو جائے تو کرایہ داری بھی ختم ہو جاتی ہے اور موجر اس بات کا حق رکھتا ہے کہ کرایہ پر دی جانے والی چیز کو بلا معاوضہ واپس لے لے۔

ہدایہ میں ہے:

و إذا مات أحد المتعاقدين و قد عقد لنفسه انفسخت الإجارة لأنه لو بقي العقد صارت المنفعة المملوكة به أو الأجرة المملوكة لغير العاقد مستحقة بالعقد لأنه ينتقل بالموت إلى الوارث و ذلك لايجوز.(ج۳،ص ۳۱۵، كتاب الإجارات)

بدائع الصنائع میں ہے:

عقد الإجارة ينتهي بانتهاء المدة لأن الثابت إلى غاية ينتهي عند وجود الغاية فتنفسخ الإجارة بانتهاء المدة" (ج ٤، ص ٢٢٣)

ان صریح فقہی جزئیات کی موجودگی میں یہ کیوں کر جائز ہوسکتا ہے کہ مکان و دکان وغیرہ کو ہمیشہ کے لیے اجارہ پر دے دیا جائے۔فقیہ اعظم ہند،صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے ایسے اجارہ کو فاسد و ناجائز قرار دیا ہے۔وہ فرماتے ہیں:

"آج کل بعض لوگ دوامی اجارہ کرتے ہیں۔جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارہ موجر و مستاجر کے ورثہ میں منتقل ہوتا رہے گا۔موت سے بھی وہ فسخ نہ ہوگا،یہ اجارہ فاسد ہے،اسی طرح اجارہ میں ایسے شرائط ذکر کیے جاتے ہیں جو مقتضائے عقد کے خلاف ہوتے ہیں،وہ اجارہ فاسد ہے"۔(بہار شریعت حصہ ۱۴،ص ۱۶۳)

بہار شریعت ہی میں ہے:

"جہالت سے اجارہ فاسد ہوجاتا ہے اس کی چند صورتیں ہیں۔منفعت کی مقدار مجہول ہے۔یعنی مدت بیان میں نہیں آئی،مثلاً مکان کتنے دنوں کے لیے کرایہ پر دیا"۔(ص ۱۳۱،حصہ ۱۴)

مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمہ اپنے ایک فتوی میں ردالمحتار سے نقل فرماتے ہیں:

و بأن عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلو يلزم منه حجر الحر المكلف عن ملكه و إتلاف ماله. (فتاوى رضويه ج ٦، ص ٣٦١)

اس جزئیہ کا صاف صریح مطلب یہ ہے کہ حق خلو پر مالکانہ حق رکھنے والا (مالک دکان) اگر اپنے اس حق کے استعمال سے محروم ہوجائے تو اس سے آزاد،مکلف شخص کو اس کی ملکیت کی چیز میں تصرف کرنے سے روکنا لازم آئے گا۔اور اس کے مال کو ضائع کرنا بھی جسے شریعت مطہرہ روا نہیں رکھتی۔

علامہ حموی نے بھی یہی تصریح فرمائی کہ مالک مکان یا دکان کو اس کے حق خلو سے دست بردار کیوں کر کیا جاسکتا ہے؟ أليس هذا حجرًا على الحر المكلف عما يملكه شرعا بما لم يقل به صاحب المذهب. (حموی ص ١٦١)

فقہائے عظام اور علمائے اسلام کے مذکورہ بالا اقوال و ارشادات سے یہ بات کھل کر سامنے آئی کہ دوامی اجارہ بچند وجوہ ناجائز ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] مالک کا "حق خلو" "حقوق مجردہ" سے ہے،"حقوق ثابتہ مؤکدہ" سے نہیں۔فقہائے امت کے ارشادات سے یہی مستفاد ہے۔اجارہ داری میں مالک کا شرعاً یہ استحقاق رکھنا کہ کرایہ دار سے معینہ مدت کے بعد کرایہ کی چیز خالی کرالے "حق خلو" کہلاتا ہے۔حق خلو کا تعلق کس نوع کے حق سے ہے؟ اس کے ثبوت کے لیے ہم ذیل میں دونوں حقوق کی تعریف اور ان کے بعض احکام کو بیان کررہے ہیں۔جن سے میری اس بات کی تنقیح بآسانی ہوجائے گی کہ حق خلو کا تعلق "حقوق مجردہ" سے ہے۔

حق مجرد: - جس کا ثبوت محض دفع ضرر کے طور پر ہو یا جو حق محل میں متقرر اور ثابت نہ ہو، جیسے حق شفعہ، حق مرور، حق قسم زوجہ، حق خیار مخیرہ فی النکاح، حق شرب، حق تعلّی۔

حق مؤکد: - وہ حق جو اصالۃً ثابت و متقرر فی المحل ہو، یا جو برّ وصلہ کے طور پر ہو جیسے حق قصاص، ملک نکاح کا حق، حق موصی لہ بالخدمۃ۔

امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے ردالمحتار کے حوالہ سے ان دونوں حقوق کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے، اس سے اس کی تعریف پر روشنی پڑتی ہے وہ فرماتے ہیں:

حقوق موصی لہ بالخدمت وقصاص و نکاح ورق کا، حقوق شفعہ وقسم زوجہ وخیار مخیّرہ فی النکاح سے (بدیں وجہ کہ صور اولی میں حق اصالۃ ثابت ہے .... بخلاف اخیرہ کے، کہ وہاں ثبوت حق صرف بر بنائے ضرر ہے) الخ" (فتاوی رضویہ ج ۷، ص ۱۵)

حقوق مجردہ کے احکام: ان دونوں حقوق کے احکام میں بھی جوہری فرق موجود ہے "حقوق مجردہ" کے مندرجہ ذیل احکام ہیں:

* حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں۔ * حقوق مجردہ نا قابل تملیک ہے۔
* اس حق کے اتلاف پر ضمان واجب نہیں۔ ردالمحتار میں ہے: قال في البدائع : الحقوق المجردة لاتحتمل التمليك ولايجوز الصلح عنها. أقول: و كذا لا تضمن بالإتلاف . قال في شرح الزيادات للسرخسي: و إتلاف مجرد الحق لا يوجب الضمان. (ص ١٤ ،ج٤)

حقوق مؤکدہ کے احکام: - * حق موکد کے فوت کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوگا۔
* یہ حق قابل تملیک ہوتا ہے۔ * اس حق کا عوض لینا جائز ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

إذا فوت حقًا مؤكدًا ، فإنه يلحق بتفويت حقيقة الملك في حق الضمان كحق المرتهن ، و لذا لا يضمن بإتلاف شيء من الغنيمة أو وطئ جارية منها قبل الإحراز، لأن الفائت مجرد الحق و أنه غير مضمون و بعد الإحراز بدار الإسلام، ولو قبل القسمة يضمن لتفويت حقيقة الملك ....وأراد بقوله لتفويت حقيقة الملك : الحق المؤكد ، إذ لا تحصل حقيقة الملك إلا بعد القسمة. (رد المحتار ص ١٤ ج٤)

امام اکمل الدین بابرتی (متوفی ۷۸۶ھ) نے عنایہ میں حق مؤکد اور حق مجرد کی جو تشریح فرمائی ہے اس سے میرے (دعوی حق خلو، حق مجرد ہے) پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ صاحب عنایہ نے حق متقرر (مؤکد) اور حق مجرد کے درمیان فرق بیان کرنے سے پیشتر ایک اعتراض و جواب نقل فرمایا ہے اور یہی جواب دونوں کے درمیان فرق کا اصل مبنی ہے۔ اس لیے پہلے اختصار کے ساتھ اعتراض و جواب نقل کیا جا رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ حق شفعہ کا عوض لینا ناجائز، اور حق قصاص، حق طلاق، اور حق عتاق کا عوض لینا جائز بتایا گیا ہے۔ حالاں کہ دونوں میں تفریق نہیں ہونی چاہیے کیوں کہ مال نہ ہونے میں حق شفعہ، حق قصاص وغیرہ کی طرح ہے۔

اس کا جواب صاحب ہدایہ وعنایہ نے یہ دیا ہے کہ حق شفعہ اور حق قصاص میں فرق ہے۔ حق قصاص، حق متقرر ہے

جب کہ حق شفعہ حق متقرر نہیں، مجرد ہے۔(عنایہ ج ۸،ص ۳۴۸)

صاحب عنایہ نے مذکورہ جواب کی توضیح کے لیے حق متقرر (مؤکد) اور حق مجرد (غیر مؤکد) کے درمیان یہ فرق بیان فرمایا ہے:

والفاصل بين المتقرّر و غيره أنّ ما يتغيّر بالصلح عما كان قبله فهو متقرر، وغيره غير متقرر. واعتبر ذلك في الشفعة و القصاص، فإن نفس القاتل كانت مباحة في حق مَن له القصاص و بالصلح حصل له العصمة في دمه فكان حقًا متقررًا و أمّا في الشفعة فإن المشتري يملك الدار قبل الصلح و بعده على وجهٍ واحدٍ فلم يكن حقًا متقررًا و بخلاف الطلاق و العتاق لأنه اعتياض عن ملك في المحل. ونظيره إذا قال الزوج للمخيّرة اختاريني بألف.أو قال العنين لامرأته: اختاري ترك الفسخ بألف فاختارت المخيّرة الزوج و امرأة العنين ترك الفسخ سقط الخيار ولا يثبت العوض لأنه مالك لبُضعها قبل اختيارها وبعده على وجه واحد فكان أخذ العوض أكل مال بالباطل وهو لايجوز اھ.

(ص ٤٢٤، ٤٢٥، ج٩، اول باب ما يبطل به الشفعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

توضیح:- یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جتنی مدت کے لیے اجارہ ہوتا ہے اس مدت متعینہ کے اندر بلا وجہ شرعی مواجر مستاجر کو اپنی دکان یا مکان سے ہٹا نہیں سکتا، اس معین مدت تک مستاجر کو ابقاے اجارہ کا حق حاصل ہے اور وہ دکان ومکان کی منفعت کا مالک رہتا ہے، اور منفعت پر اس کی یہ ملکیت حق خلو پر مصالحت سے پہلے بھی تھی۔ اور اگر مصالحت ہو جائے تو اس کے بعد بھی باقی رہے گی۔

شبہات کا ازالہ: یہاں دو شبہے پیدا ہو سکتے ہیں۔

پہلا شبہہ:- یہ کہ اگر مصالحت ہو جائے اور شرعاً مستاجر کو خلو کا حق دے دیا جائے تو منفعت پر مستاجر کی نفس ملکیت تو باقی رہی لیکن اس کی نوعیت تو بدل جائے گی کہ پہلی صورت میں منفعت کا مالک ایک محدود وقت تک کے لیے ہے جب کہ دوسری صورت میں ہمیشہ کے لیے وہ منفعت کا مالک ہو جاتا ہے۔

اس شبہہ کا جواب یہ ہے کے تاکد وتقرر کا مدار کار شئ میں ایسی تبدیلی ہے جس سے مقصود بالکلیہ فوت ہو کر رہ جائے جیسے قصاص والے کے حق میں قاتل کا مصالحت کی وجہ سے مباح الدم سے معصوم الدم ہو جانا اور شئ کے وصف میں ایسی تبدیلی جس سے مقصود پر اثر نہ پڑے یا اثر پڑے مگر مقصود بالکلیہ فوت نہ ہو جیسے مخیّرہ للنکاح کا حق خیار، تو اس تبدیلی سے غیر مؤکد، موکد نہ ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ وہ حقوق جن کے غیر موکد ہونے پر فقہاے امت کا اتفاق ہے وہ بھی موکد ہو جائیں۔ کیا مذکورہ بالا شبہہ مخیّرہ کے حق میں پیدا نہیں ہوتا؟ کیوں کہ شوہر نے اپنی بیوی کو جب نکاح کا اختیار دے دیا تو اب ملک بضعہ پر اس کی ملکیت کو دائمی نہیں کہا جا سکتا کہ اب وہ معرض خطر میں ہے۔ ممکن ہے غیر شوہر کو اختیار کر لے، لیکن جب عورت نے شوہر ہی کو اختیار کر لیا تو اب ملک بضعہ پر اس کی ملکیت دائمی ہو گئی۔

دوسرا شبہہ:- دوسرا شبہہ یہ ہو سکتا ہے کہ حق خلو حق موکد ہے۔ کیوں کہ جب مالک (مواجر) نے اپنے اس حق کا عوض لے کر مستاجر کو مالک بنا دیا (خواہ عوض لینا صحیح ہو جیسا کہ صاحب اشباہ کا مذہب ہے) یا نہ ہو جیسا کہ اصل مذہب ہے تو تغیر پایا گیا کہ پہلے مالک کو یہ حق حاصل تھا اور اب مستاجر کی ملک ہو گیا۔ اور یہی تبدیلی حق موکد کی اصل و

روح ہے۔

اس کا ازالہ:- اس کا جواب یہ ہے کہ وہ تبدیلی ملحوظ و معتبر ہے جو اس شئ میں ہو جس سے یہ حق متعلق ہے جیسے حق شفعہ میں مثلاً مکان یا زمین پر ملکیت، نفس حق میں تبدیلی مراد نہیں ہے۔ ورنہ حق شفعہ حقوق موکدہ سے ہو جائے گا۔ کیوں کہ شفعہ کا حق شفیع کو ہے نہ کہ مشتری کو، اور شفیع کے حق شفعہ میں بہر حال تبدیلی ہوتی ہے کیوں کہ جب تک شفیع نے صلح نہ کی تھی حق شفعہ اُسے حاصل تھا اور صلح کے بعد مشتری کو یہ حق مل گیا اور شفیع سے ساقط ہو گیا حالاں کہ فقہا نے متفقہ طور پر حق شفعہ کو حق مجرد مانا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ "حق خلو" حق شفعہ، حق خیار مخیرہ للنکاح، حق قسم زوجہ کی طرح حق مجرد و غیر موکد و غیر متقرر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۳] **(الف)** "حق خلو" کی بیع جائز نہیں کیوں کہ ہم ثابت کر آئے کہ یہ حقوق مجردہ سے ہے۔ اور اصل مذہب کی رو سے حقوق مجردہ کی مستقلاً بیع ناجائز ہے۔ رد المحتار میں ہے:

(**وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالأوقاف**)من إمامة و خطابة و أذان و فراشة و بوابة، ولا على وجه البيع أيضًا ، لأن بيع الحق لا يجوز كما في شرح الأدب و غيره.(ص١٥، ج٤)

فتاوی رضویہ میں رسالہ تحریر العبارۃ للعلامۃ الشامی سے ہے: الخلو الذي ذكره في الأشباه فإنه وصف لا عين قائمة فلا يجوز بيعه و ما ذكر في الأشباه من جواز بيع الخلو ردوه عليه. (ص٣٦١،ج٦)

اسی میں ہے:إن الخلو وصف معنوي لا عين تقلع أو ترفع أو تنقل"

فقہاے احناف کے ارشادات میں "حقوق مجردہ" کی قسموں کے تعلق سے یہی فیصلہ ملتا ہے کہ مستقلاً اس کی بیع ناجائز ہے۔ ہم مسئلہ دائرہ کی وضاحت اور اطمینان و اذعان کے لیے بعض "حقوق مجرد" کی بیع کے بارے میں فقہا کی آرا نقل کر رہے ہیں۔

* **جامکیہ کی بیع کا مسئلہ**:- چوکیدار و پہرہ دار کو بیت المال سے جو تنخواہ ملتی ہے اگر وہ اپنی ماہانہ تنخواہ کو فروخت کرنا چاہیں تو یہ ان کے لیے جائز نہیں، درمختار میں ہے:"و أفتى المصنف ببطلان بيع الجامكية "

* **براآت کی بیع کا مسئلہ**:- پنشن، ایام رخصت کی تنخواہ کے دستاویز کی بیع کو بھی فقہا نے ناجائز بتایا ہے۔ درمختار میں ہے: " بيع البراآت التي يكتبها الديوان على العمال لا يصح".

* **حق شفعہ کی بیع کا مسئلہ**:- پڑوس کا مکان فروخت ہو رہا ہو تو اس مکان کا پڑوسی شرعاً شفعہ کا حق رکھتا ہے۔ لیکن چوں کہ یہ حق مجرد ہے اس لیے اگر شفیع اپنے اس حق کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ کفایہ میں ہے:

وكذا (أي بطلت شفعته) لو باع الشفعة من البائع أو من المشتري بمال لأن البيع تمليك مال بمال و حق الشفعة لا يتحمل التمليك فصار كلامه عبارة عن الإسقاط. (ج٨، ص٣٣٨)

خلاصہ یہ کہ حقوق مجردہ کی بیع مستقلاً ناجائز ہے۔ ہاں بعض حقوق کو مبیع کا تابع بنا کر بیع کرنے کو جائز بتایا ہے۔ حق مرور، حق شرب، حق تعلّی، اگر ان حقوق کو مبیع کا تابع بنا دیا جائے تو تابع ہو کر ان کی بیع درست ہوگی۔ ان سب کی بیع کے ناجائز ہونے کی وجہ یہی ہے کہ "حق مجرد" کوئی مال نہیں بلکہ ایک معدوم شئ ہے اور معدوم کی بیع باطل، درمختار میں ہے:

بطل بيع ما ليس في ملكه لبطلان بيع المعدوم وماله خطر المعدوم إلا بطريق السلم لإنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان و رخص في السلم .

اسی میں ہے:

بطل بيع ما ليس بمال، المال ما يميل إليه الطبع و يجرى فيه البذل والمنع". والله تعالى أعلم.

جواب [۳] (ب) حق خلو کی خرید وفروخت میں ایسا عرف وتعامل نہیں جس کی وجہ سے ظاہر الروایہ سے عدول کر کے نادر الروایہ کی طرف رجوع کیا جائے یا اصل حکم میں تخصیص کی راہ نکالی جائے اور جب عرف وتعامل نہیں تو حاجت ناس کیسی؟

آج جن شہروں میں دوامی اجارہ اور پگڑی کے لین دین کا رواج ہے وہاں بھی حق خلو کی خرید وفروخت نہیں ہوتی اگر ہوتی بھی ہے تو شاذ ونادر۔ لہٰذا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت نہ ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۳] (ج) ''حق خلو'' سے دست برداری کے عوض رقم پگڑی وصول کرنا جائز نہیں خواہ یہ رقم کم ہو یا زیادہ، کیوں کہ ''حق خلو'' حقوق مجردہ سے ہے اور ظاہر الروایہ اور قول مفتی بہ کی بنا پر ''حقوق مجردہ'' کا عوض وصول کرنا ناجائز ہے۔

پگڑی (بدل خلو) کیا چیز ہے :- حق خلو سے دست برداری کے عوض جو رقم لی جاتی ہے وہ پگڑی کی ایک شکل ہے ورنہ شہروں میں ''پگڑی'' کی تین شکلیں رائج ہیں۔

(۱) ''پگڑی'' اس اضافی رقم کا نام ہے جو مالک مکان یا دکان کرایہ کے علاوہ مستاجر کو ابقائے اجارہ کا حق دینے کے لیے اس سے لیتا ہے، بلفظ دیگر، زمین یا مکان یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک جائداد کو جو مال دیتا ہے۔

(۲) مالک جائداد کرایہ داری کا معاملہ ختم کرنے اور اپنی جائداد پر ولایت تصرف۔ کے حصول کے لیے جو رقم کرایہ دار کو پیش کرتا ہے۔ وہ پگڑی ہے۔

(۳) اصل کرایہ دار کرایہ کی چیز بیع کرایہ دار کو دیتے وقت کرایہ کے علاوہ جو خطیر رقم وصول کرتا ہے، وہ پگڑی (بدل خلو) کہلاتی ہے۔ یہ تینوں شکلیں شہروں میں مروج ہیں۔ لیکن ان میں پہلی صورت کا رواج کچھ زیادہ ہے۔

پگڑی کا سوالنامہ میں تعارف کچھ اس طرح کرایا گیا ہے:

''زمین یا مکان، یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک، جائداد کو جو مال دیتا ہے یا خود مالک، کرایہ دار کو اپنی جائداد پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے جو مال پیش کرتا ہے، اسی کا نام ''پگڑی'' یا ''بدل خلو'' ہے۔ بلفظ دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ:

کرایہ دار ''حق ابقائے اجارہ'' یا مالک ''ولایت تصرف'' کے بدلے میں جو مال دیتا ہے ''پگڑی'' ہے۔ (سوال نامہ ص ۱)

امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے فتاوی رضویہ میں خلو کی تعریف کی ہے جس سے بدل خلو (پگڑی) کا مفہوم بھی ظاہر ہوتا ہے:

''**خلو**: مکان یا دکان یا زمین کا مُستاجر اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کو اُس میں اپنے مال سے نہ اپنے لیے بلکہ اسی

شئ مُستاجر سے الحاق اور اس کی حیثیت بڑھانے، اس کے فوائد کی تکمیل کے واسطے کچھ زیادت کرے خواہ متصل باتصال قرار، یا بے اس کے، جیسے عمارت، یا کنواں، یا روشنی کے سامان، یا پانی کے نل، وامثال ذلک، یا خود نہ کرے مؤاجر کو اس کے روپے دے دے جو اجرت کے علاوہ ہوں اس مال کے مقابل جو اسے "ابقاے اجارہ کا حق" ملتا ہے اس کا نام خلو ہے"۔ (فتاوی رضویہ ص ۳۶۱، ج ۶)

حق خلو کا بدل (پگڑی) وصول کرنا، ظاہر الروایہ کے مطابق جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ حق مجرد ہے جو اصالۃً ثابت نہیں اور محل میں متقرر نہیں، درمختار میں ہے:

وفي الأشباه: لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة كحق الشفعة. (ص ۱۵، ج ٤)

ردالمحتار میں ہے: قال في شرح الزيادات للسرخسي: و إتلاف مجرد الحق لا يوجب الضمان، لأن الاعتياض عن مجرد الحق باطل. (ص ۱۵، ج ٤)

اسی میں ہے: قال في البدائع: الحقوق المجردة لا تحتمل التمليك ولا يجوز الصلح عنها. (أيضًا)

حقوق مجردہ کی جتنی قسمیں ہیں سب کے تعلق سے فقہاے احناف یہی تصریح فرماتے ہیں کہ ان کے عوض رقم وصول کرنا ناجائز ہے۔ خواہ وہ مخیّرہ کا حق خیار ہو یا زوجہ کا حق قسم، حق مرور ہو یا حق شفعہ حق شفعہ اور حق قسم کے عوض مال وصول کرنے سے متعلق علامہ شامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

قوله: (**كحق الشفعة**) قال في الأشباه: فلو صالح عنها بمال بطلت و رجع و لو صالح المخيرة بمال لتختاره بطل ولا شيء لها، ولو صالح إحدى زوجتيه بمال لتترك نوبتها لم يلزم ولا شيء لها. (رد المحتار ص ۱۵، ج ٤)

ہدایہ میں ہے: وإن صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته و رد العوض، لأن حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه. (ص ۳، ج ۳)

مخیرہ کا حق خیار:- وہ عورت جسے اس کے شوہر نے یہ اختیار دے دیا ہو کہ جس سے وہ چاہے نکاح کر لے، مخیّرہ کا یہ حق بھی "حق مجرد" ہے۔ لہٰذا اگر عورت شوہر سے کچھ رقم لے کر اپنے اس حق سے دست بردار ہونا چاہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ صورت بالا میں اس کا خیار بھی بالکل باطل ہو جائے گا۔ اور اُسے کچھ عوض بھی نہیں ملے گا۔

عنایہ میں ہے: إذا قال الزوج للمخيّرة اختاريني بألف فاختارت المخيّرة الزوج سقط الخيار ولا يثبت العوض اھ.

ایک شبہہ:- مال کے عوض وظائف سے دست برداری کو صاحب درمختار نے جائز بتایا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، لكن أفتى كثير باعتباره، وعليه فيفتى بجواز النزول عن الوظائف بمال. (ص ۱۵ ج ٤)

صاحب درمختار نے اسے اشباہ کے حوالے سے نقل کر کے مقرر رکھا ہے اس سے ثابت کہ وہ مال کے عوض وظائف سے کنارہ کشی کو جائز مانتے ہیں۔

امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے اس کے جواز ہی کو اظہر بتایا ہے وہ اپنے ایک فتوی میں فرماتے ہیں: اب یہ کلام مسئلۂ اعتیاض عن الوظائف کی طرف منجر ہوگا وہاں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ مبحث معرکۃ الآ را ہے مگر مرضی ومختار جماہیر فحول ونحاریر عدول صحت وقبول ہے، اور وہی ہنگام اعتبار وملاحظہ نظائر، ان شاء اللہ تعالی اظہر۔ اگر چہ دوسرا پلہ بھی بہت ثقیل وگراں ہے۔اھ.(ص۱۴، ج۷) حالاں کہ حق وظیفہ حق مجرد ہے۔

اس کا ازالہ:- یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے بعض فقہا جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے، اگر ''حق وظیفہ'' کو ''حق مجرد'' سے ملحق کیا جائے جب تو یہ شبہہ بظاہر قوی معلوم ہوتا ہے، ایسی صوت میں اس شبہہ کا جواب وہی ہوگا جو علامہ عینی نے اپنے فتوی میں اس کے جواز کی وجہ بتائی ہے۔ علامہ شامی نے علامہ عینی کا قول نقل کیا ہے۔

قال العلامة العيني في فتاواه: ليس للنزول شيء يعتمد عليه ، و لكن العلماء والحكام مشوا على ذلك للضرورة، و اشترطوا إمضاء الناظر لئلا يقع فيه نزاع. (ص١٦، ج٤)

اور اگر ''حق وظیفہ'' کو ''حق قصاص'' اور حق موصی لہ بالخدمۃ کے ساتھ ملحق کیا جائے جیسا کہ یہی راجح ہے۔ جب تو کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہوسکتا، کہ اس صورت میں یہ ''حق موکد'' ہوگا جس کا عوض لینا شرعا درست ہے۔ علامہ شامی کا رجحان یہی ہے۔ وہ رقم طراز ہیں:

ولا يخفى أن صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الاصالة لا على وجه رفع الضرر، فإلحاقها بحق الموصى له بالخدمة ، و حق القصاص و ما بعده أولى من إلحاقها بحق الشفعة والقسم و هذا كلام وجيه لا يخفى على نبيه. (رد المحتار ص١٧، ج٤)

اصل مذہب یہی ہے کہ ''حقوق مجردہ'' پر عوض وصول کرنا ناجائز ہے اور ہمارے اکثر علمائے احناف اسی بات کے قائل ہیں اور یہی راجح اور مفتی بہ ہے، تاہم اس مسئلہ کی نزاکت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ بعض علمائے احناف نے بعض ''مجرد حق'' کا عوض حاصل کرنے کو جائز بتایا ہے۔ علامہ شامی کا بھی رجحان کچھ ایسا لگتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

أن عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على إطلاقه . و رأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار و التصرف، و عدم صحة الرجوع . والجملة فالمسألة ظنية، والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال.(رد المحتار ص١٦، ج٤)

بہر حال جب تک اصل مذہب کی مخصص یا مغیر کوئی ٹھوس دلیل نہیں ملتی، حکم وہی ہوگا جو اوپر مذکور ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۵] اصل مذہب کے مطابق پگڑی اور اس کا لازمہ دوامی اجارہ ناجائز ہے اور عصر موجود میں بھی فقیر راقم الحروف کے نزدیک ''حق خلو کا عوض'' کہہ کر ''پگڑی'' وصول کرنا جائز نہ ہوگا کیوں کہ آج کے زمانہ میں بھی ''پگڑی'' لوگوں میں ایسا معروف ومروّج نہیں ہے، جو اصل مذہب کے لیے مخصص بن سکے اور نہ ہی شرعی ضرورت متحقق ہے جو اصل مذہب میں تغیر کی راہ نکالی جائے، اس اجمال کی تفصیل کے لیے مندرجہ ذیل امور کی تنقیح ضروری ہے۔

(۱) عرف وتعامل اور حاجت ناس کی وجہ سے احکام میں تخصیص یا تغیر ہوتی ہے یا نہیں؟

(۲) کس قسم کے مسائل عرف وتعامل کی وجہ سے مخصوص ہوتے ہیں؟

(۳) پگڑی کے لین دین میں ''عرف وتعامل'' متحقق ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو یہ عرف خاص ہے یا عرف عام؟

(۴) پگڑی (بدل خلو) آیا ان مسائل سے ہے جو عرف وتعامل کی بنا پر مخصوص ہو جاتے ہیں؟

(۵) اس مسئلہ میں فقہا کیا فرماتے ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں؟

ہم ذیل میں متذکرہ بالا امور کا محض ایک سرسری جائزہ پیش کریں گے۔

فقہاے کرام کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ عرف وتعامل کی بنا پر بعض احکام میں تخصیص وتخفیف ہوتی ہے۔ علامہ شامی نے اس کے تعلق سے بہت ہی جامع ضابطہ بیان فرما دیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں۔ عرف خاص، عرف عام، ان کے معتبر وغیر معتبر ہونے کے لیے بھی دو چیزوں کی موافقت ومخالفت کو پیمانہ قرار دیا ہے۔ (۱) دلیل شرعی (۲) نص مذہبی، اگر عرف (عام ہو یا خاص) ان دونوں کے موافق ہو تو ان کے معتبر نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اور اگر عرف مخالف ہو تو دیکھا یہ جائے گا کہ مخالفت دلیل شرعی سے ہے، یا نص مذہبی (ظاہر الروایہ کے نصوصات) سے، اگر عرف دلیل شرعی کے خلاف ہے تو اس صورت میں دو شکلیں بنتی ہیں۔ (۱) مخالفت من کل الوجوہ ہو (۲) مخالفت من بعض الوجوہ ہو، اگر مخالفت پورے طور پر ہے تو عرف عام ہو یا خاص، ان کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا اور اگر مخالفت صرف بعض وجوہ سے ہے، مثلاً دلیل شرعی عام ہے اور عرف کی وجہ سے اس کے صرف بعض افراد مخصوص ہو رہے ہیں، تو یہاں صرف عرف عام معتبر ہوگا، اور اسے نص کا مخصص اور قیاس کا تارک قرار دیا جائے گا، اصل مذہب کے مطابق یہاں عرف خاص کا اعتبار نہیں اور اگر عرف صرف ظاہر الراویہ کے منصوصات کے خلاف ہے، نص شرعی کے نہیں تو عرف خاص بھی معتبر ہوگا۔ علامہ شامی نے ''رسائل ابن عابدین'' میں یہ ضابطے بیان فرمائے ہیں۔ اقتباسات درج ذیل ہیں:

❁ أن العرف نوعان: خاص و عام، و كل منهما إما أن يوافق الدليل الشرعي والمنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية أو لا، فإن وافقهما فلا كلام، و إلا فإما أن يخالف الدليل الشرعي أو المنصوص عليه في المذهب فنذكر ذلك في بابين.

الباب الأول: إذا خالف العرف الدليلَ الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن لزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيرًا من المحرمات من الربا و شرب الخمر و لبس الحرير و الذهب و غير ذلك مما ورد تحريمه نصًا، و إن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياسًا، فإن العرف معتبر إن كان عاما، فإن العرف العام يصلح مخصصًا كما مر عن التحرير و يترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع و دخول الحمام والشرب من السقاء، و إن كان العرف خاصًا فإنه لا يعتبر و هو المذهب كما ذكره في الأشباه حيث قال: فالحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص و لكن افتى كثير من المشايخ باعتباره اهـ. (ص۱۱۶، الجزء الثاني، سهيل اكيڈمی، لاهور)

❁ تبين لك أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلايترك به القياس و لايخص به الأثر بخلاف العرف العام........وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر. (رسائل ابن عابدين ص۱۳۳)

اس میں شبہہ نہیں کہ ''بدل خلو'' ان مسائل سے ہے جن کا تعلق منصوصات مذہبیہ سے ہے اور تمام فقہاے احناف کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ ''بدل خلو'' اور دوامی اجارہ اصل مذہب کے مطابق ناجائز ہے لیکن اصل نقطۂ بحث یہ ہے کہ عرف ورواج کی بنیاد پر پگڑی کو جائز مانا جائے، اور اس کے عوض ابقاے اجارہ کے دائمی ہونے کے جواز کا فتوی دیا جائے یا عدم جواز کا؟

اس سلسلے میں ہمارے فقہا کی آرا میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰ھ) نے قاہرہ کے رواج کو مدنظر رکھتے ہوئے ''عرف خاص'' کی بحث کے دوران اپنا رجحان ومیلان جواز کی طرف رکھا ہے، ان کی رائے ہے: ينبغي أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم ويصير الخلو في الحانوت حقًا له فلايملك صاحب الحانوت إخراجه منها ولا إجارتها لغيره. (الأشباه والنظائر ص١٦٢، الفن الأول)

علامہ ابن نجیم نے سلطان غوری، اور تاجروں کے اس عمل سے تائید حاصل کی ہے جو غوریہ میں جملون کی دوکانوں میں ''خلوحوانیت'' کا معاملہ طے ہوا تھا ان کا بیان ہے:

و قد وقع في حوانيت الجملون بالغورية أن السلطان الغوري لما بناها أسكنها للتجار بالخلو و جعل لكل حانوت قدرًا أخذه منهم و كتب ذلك بمكتوب الوقف. (الأشباه ص١٦٢)

علامہ عبدالرحمٰن آفندی عمادی نے بھی ''خلوحوانیت'' (دوکانوں کی پگڑی) کے لازم ہونے کا فتوی دیا ہے، علامہ شامی رقم فرماتے ہیں:

ممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن آفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد، و قال: فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيفتى بجواز ذلك للضرورة.(رد المحتار ص١٩، ج٤)

علامہ ابن نجیم اور بعض دیگر علما گو کہ جواز کا رجحان رکھتے ہیں لیکن راجح ومفتی بہ یہی ہے کہ ''پگڑی'' باطل و بے اصل و ناجائز ہے، بہت سے علما نے علامہ ابن نجیم کی رائے پر نکیر فرمائی ہے، علامہ حموی نے بعض علما کا یہ ریمارک نقل کیا ہے:

قوله:(فأقول:على اعتباره ينبغي أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلوالحوانيت لازم و يصير الخلو في الحانوت حقًا له) قيل عليه: كيف ينبغي أن يفتى به مع كونه مخالفًا لقواعد الشرع الشريف.(الأشباه والنظائر ص١٦١)

اور حموی نے اپنے استاذ علامہ حسن شرنبلالی کا نقد وجرح ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

قوله: "ينبغي"اھ. مما لا ينبغي فإنه لا مماثلة بين ما اعتبر من المسائل المبنية على العرف الخاص و بين الخلو لأن اعتبار العرف الخاص على ما قيل به في جميع تلك المسائل، ضرر ها التزم به فاعلها مختارا لنفسه أو مقتصرًا في استيفاء شرط يمنع عنه الضرر و أما الوقف فناظره لا يملك إتلافه و لا تعطيله......... و قد ثبت أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص فكيف يقول لا يمكن

صاحب الحانوت إخراج صاحب الخلو منها ولا يمكنه إجارتها لغيره و لو كانت وقفًا، أ ليس هذا حجرًا على الحر المكلف عما يملكه شرعا بما لم يقل به صاحب المذهب. (الأشباه والنظائر ص ۱٦١، الفن الأول)

مذکورہ بالا ارشادات سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ ابن نجیم نے عرف خاص کو مبنی بنا کر جواز کی جو راہ نکالی تھی وہ مسدود ہوتی نظر آتی ہے، کیوں کہ تحقیق اور مذہب ارجح یہ ہے کہ عرف خاص نہ تو نص کا مخصص ہو سکتا ہے اور نہ اس سے قیاس متروک ہوگا۔

امام احمد رضا علیہ الرحمہ رقم فرماتے ہیں: عرف خاص کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، مذہب ارجح میں صالح تخصیص نص وترک قیاس نہیں اور عرف نادر کہ معدودین کا عمل ہو بالا جماع اس کے مقابل نہیں، ہاں صرف صورت حکم بتانے کے لیے جس میں کسی حکم شرعی منصوص یا مقیس کی اصلاً مخالفت یا تغییر نہ ہو، نہ کلیۃً نہ تخصیصاً، ہر عرف مطلق مقبول الخ'' (۲۱۴، ج ۸)

آج کے زمانہ کے لحاظ سے یہ مسئلہ اب بھی تشنۂ تکمیل ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آج خود ہندوستان کے شہروں میں ''پگڑی'' خاصا رواج پذیر ہے۔ لیکن غور کرنے اور حالات کا تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے چھوٹے شہر اور قصبے بھی ''پگڑی'' کی مسموم بلا سے محفوظ ہیں، یہ وبا بڑے شہروں میں پھیلی ہوئی ہے، نیز مختلف شہروں میں ''پگڑی'' کی مختلف شکلیں رائج ہیں۔ کوئی متعین شکل رائج نہیں، ایسی صورت میں فقیر راقم الحروف کا خیال یہ ہے کہ مسئلہ دائرہ میں وہ ''عرف وتعامل'' محقق نہیں جس کا فقہائے کرام نے اعتبار کیا ہے، اس رواج کو عرف خاص تو کہا جا سکتا ہے، لیکن عرف عام نہیں کہا جا سکتا اور ہم اوپر بتا آئے کہ معتبر عرف عام ہے، نہ کہ عرف خاص؟ اور ظاہر ہے کہ عرف عام کے تحقق کے لیے دو چیزیں بنیادی ہیں (۱) بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہونا (۲) علما اور جہلا سب کا معمول بہا ہونا۔

فتاوی رضویہ میں ہے: علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ عرف وتعامل میں علما و جہلا سب کا عمل درآمد ملحوظ ہے۔ (ص ۳۱۲، ج ۱۱)

آج جن شہروں میں ''پگڑی'' رواج پذیر ہے، پگڑی کے لین دین کرنے والوں میں دو فیصد بھی علما نہیں ہیں، تو پھر عرف عام کا تحقق کیوں کر ہو سکتا ہے۔ نیز یہ کہ مختلف شہروں میں پگڑی کی مختلف شکلیں رائج ہیں کوئی ایک متعین شکل نہیں، اس سے بھی ظاہر ہے کہ ''بدل خلو'' کے مسئلہ میں ''عرف عام'' نہیں ہے۔

مسئلۂ دائرہ میں ضرورت کا تحقق نہیں: ہم پہلے ضرورت کا فقہی مفہوم بیان کرتے ہیں جس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ ضرورت کا تحقق کیوں نہیں۔

ضرورت وہ ہے جس کے بغیر گزر نہ ہو سکے، بلفظ دیگر دین، عقل، نسب، نفس اور مال میں سے کوئی فعل پر موقوف ہو کہ اس کے بغیر یہ فوت ہو جائے گا یا فوت ہونے کے قریب ہو جائے گا، علامہ سید حموی ''غمز العیون'' میں علامہ ابن ہمام سے ناقل ہیں: الضرورة بلوغه حدًا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب.

ظاہر ہے کہ اگر مستاجر کو ''حق خلو'' نہ حاصل ہو تو اس کے بغیر نہ تو وہ ہلاک ہوگا اور نہ ہی ہلاکت کے قریب پہونچ

جائے گا اور یہ کوئی ایسا معاملہ بھی نہیں جس کے بغیر کرایہ دار کی گزر بسر نہ ہو سکے، لہذا یہاں ضرورت کا قطعاً تحقق نہیں۔

حاجت ناس بھی متحقق نہیں: بعض صورتوں میں بعض اشخاص کے لیے گو کہ حاجت متحقق ہے، لیکن یہ حاجت ایسی ہمہ گیر نہیں جس کی لپیٹ میں ''عامۃ الناس'' داخل ہو جائیں۔ اصطلاح شرع میں حاجت اپنے اندر ایک خاص مفہوم رکھتی ہے یعنی جو کسی چیز کا موقوف علیہ تو نہ ہو لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج یا مشقت لاحق ہو۔ ''غمز العیون'' میں علامہ حموی نے امام ابن ہمام سے نقل فرمایا ہے: "الحاجة كالجائع لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فيه جهد و مشقة". (ص ١٤١)

ان تفصیلات سے ظاہر ہے کہ پگڑی کے لین دین میں نہ تو ضرورت متحقق ہے اور نہ ہی عامۃ الناس کے لیے حاجت، کیوں کہ جو مسلمان شہروں میں کرایہ کی دکانوں، مکانوں میں سکونت کرتے اور تجارت کرتے ہیں وہ ان دکانوں، مکانوں کے محتاج عرفی معنی میں ہیں کہ وہ وہاں رہ کر اپنی اقتصادی ترقی کو بڑھاوا دیتے ہیں۔ اگر وہ وہاں نہ رہیں تو عرفی معنی میں انھیں ضرر لاحق ہوگا لیکن یہ ضرر محض اقتصادی ترقی کی راہ میں ہے کیوں کہ جو لوگ شہروں (مثلاً کلکتہ، بمبئی وغیرہ) میں کرایہ کے مکانوں میں سکونت کر کے اپنا کاروبار کرتے ہیں یا دکانوں میں تجارت کرتے ہیں، ان میں غالب اکثریت ایسے افراد کی ہوتی ہے جن کی زمین، مکان و دکان دوسری جگہوں پر موجود ہوتے ہیں۔ جن جگہوں میں پگڑی مروّج ہے وہ شہر گو کہ تجارتی اعتبار سے ان دکانوں اور مکانوں کے اعتبار سے مفید ہو جو ان کے اپنے ہیں یا جو بغیر پگڑی اجارہ میں مل سکتے ہیں لیکن محض اس اقتصادی فائدہ کی تحصیل کے لیے ان شہروں میں دکان و مکان کرایہ پر لینا کوئی ایسی ''شرعی حاجت'' نہیں جس سے اصل مذہب میں تخصیص یا تغییر ہو سکے۔ اس قسم کی حاجت کو علامہ ابن ہمام نے کالعدم قرار دیا ہے، انھوں نے اس مسئلہ میں کہ جب جنس منفعت متحد ہو تو اجارہ درست نہیں، کے ذیل میں جو اعتراض و جواب نقل کیا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے وہ کہتے ہیں۔ فتح القدیر میں ہے:

قوله:(لأن الإجارة جوزت بخلاف القياس للحاجة و لا حاجة عند اتحاد الجنس بخلاف ما إذا اختلف جنس المنفعة) قال الشراح لحصول مقصوده بما هو له من غير مبادلة انتهى. أقول: للخصم أن يقول: لا نسلم انتفاء الحاجة عند اتحاد الجنس ولا حصول مقصوده بما هو له من غير مبادلة ولا يخفى أن كثيرا من الناس قد يحتاج إلى سكنى بعض الدور دون بعضها و لا يحصل مقصوده بسكنى بعضها دون بعض لاختلاف المقاصد باختلاف الأماكن بحسب تعدد البلاد بل بحسب تعدد المحال من بلد واحد فكم منهم يحتاج إلى السكنى في بلد أو في محلة منه لحصول حوائجه و مهماته في ذالك ولا يحتاج إلى السكنى في بلد آخر أو في محلة أخرى من البلد الأول لعدم حصول تلك الحوائج والمهمات هناك . اللهم إلا أن يقال هذا القدر من الحاجة لا يكفي في ترك القياس و كأنه أشير إليه في الكافي وغيره بأن يقال والحاجة لا تمس عند اتحاد الجنس و إنما تمس عند اختلاف الجنس و الكمال من باب الفضول والإجارة ما شرعت لانتفاء الفضول انتهى . تأمل تقف.(ج٣،ص ٧٦٣ نول كشور)

علامہ ابن ہمام کی اس تقریر سے پتہ چلتا ہے کہ شہروں میں دکانوں کا کرایہ پر لینا اور اپنی اقتصادی حالت کو فروغ دینا

کوئی ایسا احتیاج نہیں ہے کہ اس سے اصل مذہب سے عدول کر کے پگڑی کے لین دین اور دوامی اجارہ کو جائز قرار دیا جائے اور نہ ہی پگڑی میں عرف عام اور تعامل ناس پایا جاتا ہے۔

علامہ ابن نجیم کے زمانے میں قاہرہ کے اندر پگڑی کا مسئلہ ظہور پذیر ہوا اور یہ سلسلہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ کے زمانے تک دراز ہونے کے باوجود اس کے لیے جواز کی کوئی راہ نہیں نکالی جاسکی۔ چنانچہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے پگڑی کے سلسلے میں یہ فتوی دیا:

''خلو خود باطل و بے اصل ہے، مذہب حنفی بلکہ نو سو برس تک مذاہب اربعہ میں کہیں اس کا پتہ نہیں۔ دسویں صدی میں ایک عالم، مالکی المذہب، امام ناصر الدین لقانی قدس سرہ نے اسے جائز کیا۔ اسی صدی کے نصف اخیر میں صاحب اشباہ رحمۃ اللہ تعالی علیہ نے اسے برخلاف مذہب، اعتبار عرف خاص پر مبنی قرار دیا۔ اسی صدی اور اس کے بعد محققین مثل شیخ الاسلام علی مقدسی، وعلامہ حسن شرنبلالی، وعلامہ محمد آفندی زیرک زادہ، وعلامہ خیر الملۃ والدین رملی، و علامہ سید احمد حموی وغیرہم رحمہم اللہ تعالی نے اسے رد فرما دیا۔ (ص ۳۶۰، ج ۶)

لہذا ثابت ہوا کہ پگڑی اور دوامی اجارہ کے تعلق سے نہ تو اصل مذہب میں تخصیص ہو سکتی ہے اور نہ ہی تغییر۔ واللہ تعالی اعلم

جواب [۶] ہاں! مسئلہ دائرہ میں کچھ ایسے شرعی حیلے اپنائے جاسکتے ہیں جن سے معروف ''بدل خلو'' کا لین دین جائز قرار پائے۔

(۱) پگڑی کی رقم کو مکان و دکان کی عمارت کا عوض قرار دیا جائے ایسی صورت میں پگڑی کی رقم کی حیثیت ثمن کی ہوگی، اور عمارت کی حیثیت مبیع کی اور اجارہ داری کا معاملہ، عمارت کی زمین سے متعلق کر دیا جائے۔ صورت بالا میں مستاجر کو ہمیشہ کے لیے اس مکان پر مالکانہ اختیارات حاصل ہوں گے۔

(۲) مالک مکان ''پگڑی'' کی رقم پہلے مہینے کا کرایہ کہہ کر لے اور دوسرے مہینے سے مناسب اجرت مثل لیتا رہے۔ ایسی صورت میں ''پگڑی'' کی خطیر رقم پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب ہو جائے گی البتہ پہلے ماہ کے کرایہ میں اس اضافہ کے لیے مالک دکان یا مکان کو مکان و دکان میں کچھ زیادت کرنی ہوگی مثلاً یہ کہ وہ نل وغیرہ لگوا دے یا رنگ یا پینٹ کرا دے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

لو زاد في الدار زيادة كما لو وتّد فيها وتدًا أو حفر فيها بئرًا أو طيّن طينًا أو أصلح أبوابها أو شيئًا من حوائطها طابت له الزيادة. اهـ (ص ٤٢٥، ج ٤، كتاب الإجارة، باب في إجارة المستاجر)

اگر اس نے زیادت نہ کی تو اجرت مثل سے زائد اجرت صدقہ کرے۔

ان کے علاوہ بھی شرعی حیلے نکالے جاسکتے ہیں۔ جہاں جو صورت آسان ہو اور شریعت میں اس کی گنجائش موجود ہو انھیں اپنایا جاسکتا ہے۔ واللہ تعالی اعلم

جواب [۷] ہاں! کرایہ دار کسی اور شخص کو کرایہ کی چیز کرایہ پر دے سکتا ہے بشرطیکہ اصل کرایہ دار کا مالک کے ساتھ اپنا معاملۂ اجارہ شرعی نقطۂ نگاہ سے درست ہو، اجارہ کی صورت میں اگر اصل کرایہ دار نے نیے کرایہ دار کو اصل کرایہ سے کم یا برابر دیا ہو جب تو کوئی بات نہیں ہے لیکن اگر زائد پر دیا ہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں اور اجرت کی اس اضافی رقم کا صدقہ

کرنا واجب ہوگا۔ ہاں اگر اصل کرایہ دار نے "شئ مستاجر" میں اصلاح کی ہو مثلاً پلاسٹر کرادیا، یا پینٹ کرادیا، یا کھڑکیوں، دروازوں میں کچھ اصلاح کرادی، تو مالک کے لیے طے شدہ اجرت سے زائد لے سکتا ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

و إذا استاجر داراً و قبضها ثم آجرها فإنه يجوز إن آجرها بمثل ما استاجرها أو أقل، و إن آجرها بأكثر مما استاجرها فهي جائزة أيضًا إلا أنه إن كانت الأجرة الثانية من جنس الأجرة الأولى فإن الزيادة لا تطيب له و يتصدق بها ، و إن كانت من خلاف جنسها طابت له الزيادة و لو زاد في الدار زيادة كما لو وتّد فيها و تدًا أو حفر فيها بئرًا أو طيّن طينًا أو أصلح أبوابها أو شيئًا من حوائطها طابت له الزيادة. اه. (ص ٤٢٥، ج٤، كتاب الإجارة ، باب في إجارة المستاجر)

درمختار میں ہے: " وله السكنى بنفسه و إسكان غيره بإجارة و غيرها ، و لو آجر بأكثر تصدق بالفضل ، إلا في مسألتين، إذا آجرها بخلاف الجنس أو أصلح فيها شيئًا اه. ملخصًا. (ص ٣١٠، ج٦، باب ما يجوز من الإجارة و ما يكون خلافًا فيها)

فتاوی رضویہ میں مستاجر کے شئ مُستاجر کو اجارہ پر دینے کے تعلق سے ہے:

"............عمرو کو اختیار ہے کہ خود کاشت کرے، جو پیدا ہو اس کا ہے خواہ دوسرے کو اجارہ پر اٹھادے، مگر اس تقدیر پر اسے زیادہ لینا تین صورت میں جائز ہو سکتا ہے ورنہ حرام۔

(۱) زمین میں نہر یا کنواں کھودے یا اور کوئی زیادت ایسی کرے جس سے اس کی حیثیت بڑھ جائے۔ اب چاہے پانچ روپیہ بیگھہ پر اٹھاوے۔(۲) جس شئ کے عوض خود اجارہ پر لی ہے اس کے خلاف جنس کے اجارہ کو دی۔ (۳) زمین کے ساتھ اور کوئی شئ ملا کر مجموعاً زیادہ کرایے پر دے، کہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ زمین تو وہی روپیہ بیگھہ کو دی گئی۔ اور باقی زیادت جس قدر ہو دوسری شئ کے عوض رہے۔(ص ۶۰، ج ۸)

فقہا یہ بھی پابندی عائد کرتے ہیں کہ اگر شئ مستاجر منقولی ہے تو قبضہ سے پہلے اجارہ میں دینا ناجائز ہے اور غیر منقولی میں شیخین کے نزدیک جائز۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

من استاجر شيئًا فإنكان منقولًا فإنه لا يجوز له أن يؤاجره قبل القبض و إن كان غيرمنقول فأراد أن يؤاجره قبل القبض فعند أبي حنيفة و أبي يوسف رحمه الله تعالى: يجوز، و عند محمد رحمه الله تعالى: لايجوز. (ص٤٢٥، ج٤، الباب السابع في إجارة المستاجر من كتاب الإجارة) والله تعالىٰ أعلم.

جواب [۸] کرایہ دار اپنے حق خلو، یا ابقاے اجارہ کو نہ دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے اور نہ ہی اس سے دست برداری کے عوض مال وصول کر سکتا ہے۔ ہاں نیے کرایہ دار سے پگڑی کی شکل میں (جیسا کہ شہروں میں دستور ہے) اس حیلے سے لے سکتا ہے کہ پہلا کرایہ دار، کرایہ کے مکان یا دکان میں تعمیر و تزئین وغیرہ کے ذریعہ کچھ اضافہ کر دے، جو مکان کے ساتھ متصل باتصال قرار ہو۔ پھر ان اضافی چیزوں کو نیے کرایہ دار کے ہاتھ جتنے میں چاہے فروخت کر دے۔ یا پگڑی کی شکل والی رقم نیے کرایہ دار سے پہلے مہینے کے کرایہ میں محسوب کرے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

لو زاد في الدار زيادة كما لو وتّد فيها و تدًا أو حفر فيها بئرًا أو طيّن طينًا أو أصلح أبوابها أو شيئًا من حوائطها طابت له الزيادة. اه. (ص ٤٢٥، ج٤، كتاب الإجارة ، باب في إجارة المستاجر)

اس طرح اصل کرایہ دار کو پیے کرایہ دار سے پگڑی کی شکل میں ملنے والی رقم جائز ہوگی، ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] کرایہ داری دوسرے شخص کو منتقل کرتے وقت، پیے کرایہ دار سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا سراسر ظلم ہوگا۔ کیوں کہ:

(۱) اجارہ کے بعد شئ مستاجر، مالک کی ملکیت میں گو کہ باقی رہتی ہے لیکن مدت اجارہ تک دیگر تمام حقوق سے وہ محروم رہتا ہے، کرایہ پر دی ہوئی چیز کو اب نہ مالک ہبہ کرسکتا ہے، نہ فروخت کرسکتا ہے، نہ دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا ہے۔

(۲) مدت اجارہ کے اندر شرعا مالک کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اجارہ دوسرے کے نام منتقل کرے، یہ حق چند شرائط (مالک کو نقصان نہ پہنچے اور استعمال کی نوعیت مختلف نہ ہو) کے ساتھ صرف پہلے کرایہ دار کو حاصل ہے۔ لہذا مالک کا مال وصول کرنا سراسر ظلم ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (**الف**) اس رقم کی شرعی حیثیت رہن کی بھی ہوسکتی ہے اور قرض کی بھی۔

پہلی صورت:- رہن ماننے کی صورت یہ ہوگی کہ کرایہ دار پر کرایہ کے بدلے جو رقم واجب ہو رہی ہے اس کے بدلے وہ رہن رکھ رہا ہے، ایسی صورت میں مستاجر راہن ہوگا، مواجر مرتہن اور وہ رقم مرہون (زر ضمانت) ہوگی۔ رواجی اعتبار سے اس رقم پر رہن کے احکام بھی پائے جا رہے ہیں۔ کیوں کہ **اولاً** جس طرح رہن کے تلف کر دینے پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح زر ضمانت بھی مضمون ہوتی ہے۔ **ثانیاً** جس طرح "شئ مرہون" کی واپسی اسی وقت ہوتی ہے جب مرہون بہ (دین) واپس مل جائے اسی طرح زر ضمانت بھی مستاجر کو اس وقت ملتا ہے، جب وہ مکان یا دکان مالک کے حوالہ کر دے۔ **ثالثاً** شئ مرہون کو رہن میں دینے کا مقصد مرتہن کے دل سے دغدغہ کو دور کر کے اطمینان و وثوق پیدا کرنا ہوتا ہے اور زر ضمانت کا مقصد بھی یہی ہے اور خاص اجارہ کے باب میں فقہا نے یہ شکل جائز قرار دی ہے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے: ولو استاجر دارًا أو شيئًا و أعطى بالأجر رهنا جاز. (ص۵۳۲، ج۴)

درمختار ورد المحتار میں ہے: وصح رهن الحجرين أي الذهب والفضة" (ج ۵، ص ۳۵۳)

ہدایہ میں ہے: يجوز رهن الدراهم و الدنانير والمكيل و الموزون لأنه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلًا للرهن اهـ. (ص۵۱۵،۵۱٦،ج ٤، كتاب الرهن)

لیکن مرتہن (مالک مکان ودکان) اس رقم پر تصرف کا شرعا مجاز نہ ہوگا کہ مرتہن کا رہن سے انتفاع ناجائز ہے۔ ہاں! اگر راہن (مستاجر) نے انتفاع کی اجازت دی ہے تو جائز ہے۔ ہدایہ میں ہے:

وليس للمرتهن أن ينتفع بالرهن، لا باستخدام و لا سكنى ولا لبس إلا يأذن له المالك لأنه له حق الحبس دون الانتفاع . اهـ. (ص٥٠٦،ج ٤، كتاب الرهن)

مستاجر کو چاہیے کہ مذکورہ رقم مالک کو سپرد کرتے وقت اجازت دے دے۔ تا کہ تصرف پر گناہ نہ ہو۔

ایک شبہہ:- البتہ یہاں ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہا کی تصریح کے مطابق "شئ مستاجر" کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "إن العين المستاجر أمانة في يده لأن القبض حصل بإذنه" (ج ۳، ص ۳۰۸، باب ضمان) مسلم ہے کہ امانات کے عوض رہن رکھنا درست نہیں، ولا يصح الرهن

بالأمانات كالودائع "اھ. (هدايه ج ٤، ص ٥٢٦)

اس کا جواب:- یہ صحیح ہے کہ شئ مستاجر مستاجر کے قبضہ میں امانت ہوتی ہے لیکن مستاجر نے شئ مستاجر کے عوض رہن نہیں رکھا ہے بلکہ کرایہ کی جو رقم اس پر واجب ہو رہی ہے اس رقم کے بدلے رہن رکھ رہا ہے۔ اور یہ بلاشبہہ جائز ہے جیسا کہ فتاوی عالمگیری کے حوالے سے گزرا۔

دوسری صورت:- دوسری صورت یہ ہے کہ وہ رقم جو مالک نے بوقت عقد، یا اس سے پہلے کرایہ دار سے مکان یا دکان خالی کرنے پر واپسی کی شرط کے ساتھ لی ہے قرض ہے اور یہی ارجح ہے۔ گو کہ مستاجر نے قرض کہہ کر رقم نہیں دی ہے۔ لیکن یہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے قرض ہے کہ مستاجر مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار دیتا ہے اور واپسی کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور یہی روح قرض ہے۔ شامی میں ہے:

القرض عقد مخصوص أي بلفظ القرض و نحوه و يرد على دفع مال. (ص٢٨٦، ج٥)

البتہ قرض کی صورت میں مستاجر کو یہ اختیار شرعاً حاصل رہے گا کہ وہ جب چاہے وہ رقم واپس لے لے، دکان و مکان کے خالی ہونے سے قبل عدم واپسی کی شرط لغو ہو جائے گی۔ ہدایہ میں ہے: و كل دين حال إذا أجّله صاحبه صار مؤجلًا، إلا القرض فإن تأجيله لا يصح. (ص ٦٠، ج٣)

ہاں مکان خالی کرنے تک مستاجر کا وہ رقم نہ لینا ایک قسم کا تبرع و احسان ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (ب، ج) وہ جزء رقم جس کی واپسی مشروط ہے، اس رقم کی شرعی حیثیت وہی ہوگی۔ جو جواب (الف) میں گزری۔

وہ رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہونی طے ہے۔ اس کی حیثیت یا تو قرض کی ہے یا پیشگی کرایہ کی، امام احمد رضا علیہ الرحمہ کے فتوی کی اُس عبارت سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے جو موصوف نے سائل کے سوال: "اوقاف میں کسی شخص کو کچھ آراضی بطور خلو زر پیشگی لے کر اس شرط پر دینا کہ وہ اجر مثل سال بسال اپنے زر پیشگی میں محسوب کرتا رہے جائز ہے یا ناجائز؟" کے جواب میں فرمایا ہے:

"ظاہر ہے کہ زر مذکور فی السوال نہ ضرورت وقف کے لیے کیا گیا، نہ وقف میں صرف ہوا، بلکہ ایک شخص کی اپنی ذاتی غرض میں اگر چہ وہ متولی بھی ہے، نہ وہ روپیہ حق استبقاے اجارہ کے بدلے ہے، نہ اجرتِ مثل اس سے جدا ہے بلکہ اُسی میں محسوب ہوا کرے گا، تو کسی طرح خلو سے کچھ علاقہ نہیں رکھتا، بلکہ یقیناً وہ ایک قرض ہے"۔ (فتاوی رضویہ ج ۶، ص ۳۶۵)

امام موصوف نے چوں کہ وقف کی مذکورہ صورت میں عقد کو ناجائز قرار دیا ہے، اس لیے وہ رقم خالص قرض کی بتائی، لیکن مسئلہ مبحوث عنہا میں عقد کو درست ماننے سے (گو کہ حیلہ سے) زر پیشگی کی صورت بھی پیدا ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۱] اوقاف کی زمینوں، مکانوں، دکانوں کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا، جواب نمبر ۵ میں مذکورہ حیلوں کے ذریعہ جائز ہوگا۔

ایسی صورت میں متولی کی حیثیت مالک کی ہوگی لیکن یہ شرط اپنی جگہ بہر حال رہے گی کہ حیلے سے حاصل ہونے والی

(پگڑی) کی رقم متولی اپنے مصرف میں نہ لائے بلکہ یہ خالص نفع وقف کے لیے ہو اور یہ بھی لحاظ رہے کہ اوقاف کی زمین غیر مسلمانوں کو اجارہ میں نہ دی جائے۔ ورنہ وہ خدشہ جو ہمارے علما کو ہمیشہ ستائے رہا، اور جس کی وجہ سے عدم جواز کا رجحان جڑ پکڑتا گیا، اس پرفتن دور میں بدرجہ اتم موجود ہے، خود علامہ شامی نے اپنے زمانے میں اس خدشہ کا اظہار کیا ہے اور علامہ شرنبلالی کے عدم جواز کے فتوی کی تائید و تصویب کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: و للعلامة الشرنبلالي رسالة رد فيها .... على الأشباه بأن الخلو لم يقل به إلا متأخر من المالكية ، حتى أفتى بصحة وقفه، و لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين ، بسبب وقف خلوها على كنائسهم، و بأن عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلو يلزم منه حجر الحر المكلف عن ملكه و إتلاف ماله ....بل لا يجوز هذا في الوقف ....و في منع الناظر من إخراجه تفويت نفع الوقف و تعطيل ما شرطهٗ الواقف. انتهى ملخصًا. ....**قلت:** و ما ذكره حق خصوصًا في زماننا هذا.(رد المحتار ص١٦، ج٤) والله تعالىٰ أعلم.

هذا ما ظهر لي فإن كان حقًّا فمن الله و إن كان باطلًا فهو مني و من الشيطان، والله هو المستعان.



مقالہ-۱۰

از: مولانا عابد حسین مصباحی، استاذ مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور، بہار

جواب [ا] زمین، مکان اور دکان کو دائمی اجارہ پر دینا جائز ہے اور چوں کہ خود مالک ہی نے اپنا حق خلو دوسرے کو دے دیا تو اسے حق خلو یا حق استرداد حاصل نہ رہے گا کہ وہ اس کی ملک تھا، وہ تراضی طرفین سے دوسرے کی ملک میں چلا گیا۔ اس لیے کہ اس سلسلہ میں تعامل ناس اور عموم بلوی ہو چکا جس سے صرف نظر نا گزیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن شہروں میں اس اجارہ دائمی اور خلو کا رواج ہوا، وہاں کی بابت علمانے فرمایا کہ ضرورۃً جائز ہے۔ جس کا مدار صرف عرف خاص تھا۔ اب جب کہ عرف عام ہو چکا تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں رہ گیا۔ اس ضرورت کی صراحت فتاوی شامی ص ۱۷، ج۴ میں فتاوی خیریہ کے حوالہ سے ہے:

وارتفع الخلاف خصوصًا فيما للناس إليه ضرورة، لا سيما في المدن المشهورة كمصر و مدينة الملك فإنهم يتعاطونه و لهم فيه نفع كلي و يضر بهم نقضه و إعدامه، فلربما بفعله تكثر الأوقاف، ألا ترى ما فعله الغوري كما مر . و مما بلغني أن بعض الملوك عمر مثل ذلك بأموال التجار و لم يصرف عليه من ماله الدرهم والدينار، و كان صلى الله تعالى عليه وسلم يحب ما خفف عن أمته، والدين يسر ولا مفسدة في ذلك في الدين، ولا عار به على الموحدين ، و الله تعالى أعلم اهـ. ملخصًا.

پھر اسی میں ہے: و ممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن آفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد ، و قال: فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيفتى بجواز ذلك للضرورة قياسًا

علی بیع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتیالًا علی الربا اھ.

اور مالک کو حق خلو اور حق استرداد باقی نہ رہنے بلکہ اس کے صاحب خلو کے ہاتھ چلے جانے کی بھی صراحت اس شرط کے ساتھ کہ وہ اجر مثل ادا کرتا رہے، اسی شامی میں موجود ہے: یفید أنه أحق من غیره حیث کان ما یدفعه أجر المثل فهنا یقال لیس للموجر أن یخرجه ولا أن یأمره برفعه، إذ لیس في استبقائه ضرر علی الوقف و قد یقال: إن الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للواقف و استعان بها علی بناء الوقف شبیهة بکبس الأرض بالتراب، فیصیر له حق القرار فلا یخرج من یده إذا کان یدفع أجر المثل.(ص١٦، ١٧)

اور شک نہیں کہ عموم بلوی کے سبب فقہاے کرام نے ان صورتوں کی بھی اجازت دی جو اصل مذہب کے لحاظ سے سرے سے ناجائز ہیں۔ جیسے استہلاک عین پر اجارہ ناجائز ہے لیکن فتاوی عالمگیری میں ہے کہ نہر، نالے اور کنویں کے پانی کا اجارہ عموم بلوی کے سبب جائز ہے، "ولا یجوز إجارة مالٍ في نهر أو قناة أو بئر وإن استاجر النهر والقناة مع الماء لم یجز أیضًا لأن فیه استهلاك العین أصلًا والفتوی علی الجواز لعموم البلوی. (فتاوی عالمگیری ص٥٢٢، ج٣، باب فی بیان ما یجوز من الإجاره وما لا یجوز) اور جیسے دودھ پلانے کے لیے کسی عورت کو اجرت پر رکھنے کی شارع علیہ السلام نے خود اجازت دی ہے۔ اور اس میں یقیناً استہلاک عین ہے۔

لیکن یہ جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مستاجر ہر ماہ اس مکان، دکان یا زمین کا اجر مثل دیتا رہے کیوں کہ اگر اجر مثل نہ دے گا تو ربوا کا مظنہ ہے چنانچہ ردالمحتار میں اسی صفحہ پر ہے: **قلت**: وهو مقید أیضًا بما قلنا، بما إذا کان یدفع أجر المثل و إلا کانت سکناه بمقابلة ما دفعه من الدراهم عین الربا.

جواب [۲] مالک کا حق خلو حقوق ثابتہ مؤکدہ سے ہے کیوں کہ یہ حق رفع ضرر کے لیے نہیں ہے بلکہ علی وجہ الاصالۃ ہے۔ اس کی نظیر نزول عن الوظائف ہے کہ وہ حقوق ثابتہ مؤکدہ سے ہے اور علی سبیل الاصالۃ ہے چنانچہ اس کے جواز کی وضاحت اور اس پر دلیل قائم کرنے کے بعد ردالمحتار کے حوالے سے سیدنا امام احمد رضا قدس سرہ لکھتے ہیں:

ولا یخفی أن صاحب الوظیفة ثبت له الحق فیه بتقریر القاضي علی وجه الأصالة لا علی وجه رفع الضرر". (فتاوی رضویه ص ١٥، ج٧)

اسی طرح موصی لہ بالخدمۃ، قصاص، نکاح اور رق کے حقوق، حقوق ثابتہ اصلیہ سے ہیں۔

جواب [۳] **(الف)** حق خلو کی بیع جائز ہے جیسے حق نکاح، موصی لہ بالخدمت وغیرہ کی بیع جائز ہے۔

جواب [۳] **(ب)** حاجت ناس اور عرف وتعامل کے سبب ضرور نادر الروایہ کے طرف رجوع جائز ہے اور اصل میں تخصیص بھی جائز۔ فتاوی رضویہ میں ہے:

"مقاصد شرع سے ماہر خوب جانتا ہے کہ شریعت مطہرہ رفق وتیسیر پسند فرماتی ہے، نہ معاذ اللہ تضییق وتشدید، ولہذا جہاں ایسی دقتیں واقع ہوئیں علماے کرام انھیں روایات کی طرف جھکے ہیں جن کی بنا پر مسلمان تنگی سے بچیں۔ ردالمحتار کی کتاب الحدود میں ہے: وهو خلاف الواقع بین الناس و فیه حرج عظیم لأنه یلزم منه تاثیم الأمة. اسی کی کتاب الحظر میں ہے: وهو أرفق بأهل هذا الزمان لئلا یقعوا في الفسق والعصیان.

اسی کی کتاب البیوع میں ہے: لا یخفی تحقق الضرورة في زماننا و لا سیما في مثل دمشق، الشام فإنه

لغلبة الجهل على الناس لايمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة و إن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لايمكن بالنسبة إلى عامتهم و في نزعهم عن عاداتهم حرج......وما ضاق الأمر إلّا اتسع ولا يخفى أن هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية. كما يعلم من رسالتنا المسمّاة من نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف اه ملخصًا.

حالانکہ علما تصریح فرماتے ہیں کہ مفتی مطلقًا قول امام پر فتوی دے اور قاضی عمومًا مذہب امام پر فیصلہ کرے یعنی جب کوئی ضرورت مثل تعامل المسلمین یا اجماع المرجحین علی الخلاف کے داعی ترک نہ ہو کما في مسألتي جواز المزارعة و تحريم القليل من الماء المسكر"۔ (ص۴۷۲،ج۵)

فتاوی خیریہ کی کتاب الشہادات مسئلہ شہادۃ الاعمٰی میں ہے:

المقرر أيضًا عندنا أنه لا يفتى ولا يعمل إلا بقول الإمام الأعظم ولا يعدل عنه إلى قولهما أو قول أحدهما أو غيرهما إلا لضرورة من ضعف دليل أو تعامل بخلافه كمسألة المزارعة.(فتاوى رضويه ص ٤٧٧، ج ٥) وهكذا بحوالة نوح آفندي في تلك الصفحة.

فاضل بریلوی قدس سرہ عرف کی چار قسمیں بیان کرکے چوتھی قسم کی بابت اور عرف کے قیاس پر قاضی ہونے اور نص یا اصل میں تخصیص کے سلسلے میں فتاوی رضویہ ص۲۱۴،ج۷ میں لکھتے ہیں: "بالجملہ بحمد اللہ تعالٰی بدلائل قاطعہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو"۔

ہدایہ کے حوالے سے رسالہ المنی والدرر میں ہے: كل شرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه و هو من أهل الاستحقاق يفسده إلا أن يكون متعارفًا لأن العرف قاض على القياس اه. (ص ٢٠٤،ج٨)

اور جیسے مسئلہ استصناع کہ وہ سراسر معدوم کی بیع ہے جو بالکل ظاہر الروایۃ اور نص کے خلاف ہے لیکن تعامل اور ضرورت کے سبب جائز مانا گیا، اسی طرح تعلیم قرآنی پر اجرت کا مسئلہ ہے کہ ظاہر الروایۃ اور مسلک متقدمین تو یہی ہے کہ ناجائز ہے لیکن فقہائے متاخرین نے تعامل اور ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دیا۔

جواب [۴] ظاہر ہے کہ جب وہ مالک مکان اپنے حق خلو کی بیع کر رہا ہے تو بیع میں تراضی طرفین سے جو بھی رقم ہو، اسے مالک وصول کر سکتا ہے، اس کا لینا روا ہے۔

جواب [۵] جن فقہائے کرام نے پگڑی اور دائمی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ان کے دور میں عرف عام، تعامل ناس اور ضرورت شرعی متحقق نہ ہوئی تھی لیکن اب جب کہ قریبًا پوری دنیا اور تمام بلاد اسلامیہ میں عرف ناس ہو چکا اور لوگوں کو اس سے بچنا مشکل ہے لہذا یہ دوامی اجارہ و پگڑی جائز رہے گی اور اس تعامل اور ضرورت کے سبب اصل مذہب میں تخصیص اور تغییر ضرور ممکن ہے چنانچہ رسائل ابن عابدین میں ہے:

وإن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض أفراده، أو كان الدليل قياسًا، فإن العرف معتبر إن كان عاما، فإن العرف العام يصلح مخصصًا كما مر عن التحرير و يترك

به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع و دخول الحمام والشرب من السقاء. (ص١١٦)
مزید دلیل جواب نمبر ۳ میں گزر چکی۔

اور ضرورت صورت ہذا میں لوگوں کے لیے ضرور متحقق ہے اس لیے کہ یہ پگڑی اور اجارہ دائمی کا رواج لوگوں میں اس طرح رائج ہو چکا کہ اب اس سے لوگوں کا چھٹکارا پانا بہت مشکل ہے جب کہ انسان مدنی الطبع پیدا ہوا ہے، اسے رہائش اور تجارت کے لیے مکان اور دکان کی بہر صورت ضرورت ہے۔ اور اس زمانے میں کوئی مکان مالک بغیر پگڑی یا زر ضمانت کے مکان دینا نہیں چاہتا تو آخر مستاجر جسے مکان یا دکان کی سخت ضرورت ہے وہ کیوں کر لے سکے گا۔ اس لیے مستاجر کے لیے ضروت و حاجت شرعی بالکل واضح ہے اور مکان مالک کے لیے بھی ضرورت متحقق ہے کہ کتنے افراد ایسے ہیں جن کو استطاعت نہیں کہ مکان بنا کر کرایہ پر لگا سکیں، لامحالہ پگڑی کی رقم سے وہ تیار کراتے ہیں۔ یا یہ کہ استطاعت تو رکھتے ہیں اس کے باوجود بطریق طمع و بحسب عرف وہ پگڑی ضرور لیتے ہیں، تب ہی بنا کر دیتے ہیں، تو گویا اسی طمع اور عرف کی بنیاد پر وہ مکان بناتے اور کرایہ پر دیتے ہیں اور اگر وہ طمع کارفرما نہ ہو تو وہ ہرگز نہ بنائیں گے، لامحالہ کتنے تجارت و رہائش کے ضرورت مند تنگی میں پڑیں گے اس اعتبار سے مالک کے لیے بھی ضرور متحقق ہے۔

ردالمحتار میں ہے کہ شمس الائمہ امام سرخسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ اصح یہ ہے کہ کچھ پھل آئے ہوں اور کچھ آئندہ آنے کو ہوں، ایسی حالت میں موجودہ و آئندہ کل بہار کی بیع جائز نہیں اس لیے کہ یہاں ضرورت متحقق نہیں، کیوں کہ یہ ممکن ہے کہ اصل درخت ہی کی بیع کر دی جائے یا باقی اور پھل کے آنے تک عقد کو مؤخر کیا جائے وغیرہ، لہٰذا عقد معدوم کے جواز کی ضرورت متحقق نہ ہوئی جب کہ یہ عقد معدوم نص کے خلاف و متصادم ہے۔ اس کے برخلاف علامہ شامی یہاں پر تحقق ضرورت کا اثبات و احقاق فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

قلت: لايخفى تحقق الضرورة في زماننا و لا سيما في مثل دمشق، الشام فإنه لغلبة الجهل على الناس لايمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة و إن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لايمكن بالنسبة إلى عامتهم و في نزعهم عن عاداتهم حرج كما علمت و يلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلدان إذ لا تباع إلا كذلك والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بيع المعدوم فحيث تحققت هنا أيضًا يمكن إلحاقه بطريق الدلالة فلم يكن متصادمًا للنص فكذا جعلوه من الاستحسان وظاهر كلام الفتح الميل إلى الجواز و لذا أورد له الرواية عن محمد بل تقدم أن الحلواني راوه عن أصحابنا وما ضاق الأمر إلّا اتسع.

پھر اس کو تحریر فرمانے کے لکھتے ہیں: ولا يخفى أن هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية. (بحواله فتاوى رضويه ص۲۰۸، ج۸)

اس عبارت سے اس مسئلہ پر بتمامہ روشنی پڑتی ہے کہ جب عموم بلوی ہو جائے تو ضرورت ضرور متحقق ہو جاتی ہے اور اس لیے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ضرورت کے وقت ظاہر الروایہ سے نادر الروایہ کی طرف عدول کی اجازت ہے۔

جواب [۶] ہاں یہاں یہ صورت ممکن ہے کہ دوامی اجارہ کے بجائے طویل مدت معینہ کے لیے اجارہ کرے تاکہ منفعت کا بیان ہو جائے اور مستاجر جو بھی رقم دے وہ بطور تبرع دے تاکہ مالک کا حق خلو برقرار رہے۔ اور اسے مدت

گزر جانے کے بعد واپسی کا اختیار رہے گا، اس صورت میں نہ وراثت جاری ہوگی اور نہ ہی مستاجر کو خلو دوسرے کے ہاتھ بیچنے کا اختیار ہوگا، ہاں اگر اجارہ کو باقی رکھنا چاہے تو یہ اختیار ہے کہ مالک مکان یوں کرے کہ مستاجر کے مرنے کے بعد یا اس کے دوسرے مستاجر کو اجارہ پر دے دینے کے بعد اس اجارہ کی توثیق کر دے۔ اب وہ زیادہ رقم لے کر اس کی توثیق کرے (جسے علامہ شامی نے تصدیق کا نام دیا ہے) تو اس میں کوئی قباحت نہیں کہ یہ دوسرا اجارہ ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

نعم جرت العادة أن صاحب الخلو حين يستاجر الدكان بالأجرة اليسيرة يدفع للناظر دراهم تسمى خدمة هي في الحقيقة تكملة أجرة المثل أو دونها، و كذا إذا مات صاحب الخلو أو نزل عن خلوه لغيره يأخذ الناظر من الوارث أو المنزول له دراهم تسمى تصديقا فهذه تحسب من الأجرة أيضًا، و يجب على الناظر صرفها إلى جهة الوقف. (ص١٧، ج٤)

جواب [۷] دے سکتا ہے اور دینا روا ہے۔ بہار شریعت میں ہے:

"مستاجر کرایہ کی چیز دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے، مثلاً ایک مکان کرایہ پر لیا اور دوسرے کو کرایہ پر دے دے، یہ ہو سکتا ہے۔ یا زمین زراعت کے لیے لگان پر لی، دوسرے کاشت کار کو لگان پر دے دے یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ اکثر بڑے شہروں میں ایک شخص پورا مکان کرایہ پر لے کر دوسرے لوگوں کو ایک ایک حصہ کرایہ پر دیتا ہے۔ یا دیہات میں کاشت کار زمین دوسروں کو دیا کرتے ہیں"۔ (ص۱۶۶، حصہ ۱۴، اجارہ کے متفرق مسائل)

جواب [۸] کرایہ دار حق خلو یا حق ابقاے اجارہ کو یقیناً دوسرے کی معرفت بیچ سکتا ہے۔ اس لیے کہ جب مالک نے حق خلو کو اس کے ہاتھ بیچ دیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا اور اب وہ اپنی ملک کو جیسے چاہے کرے ہبہ کر دے یا بیع کرے یا اجارہ پر دے دے۔ غمز العیون حاشیہ الاشباہ والنظائر، فن اول قاعدہ سادسہ میں ص۱۶۴ فتاوی ناصر لقانی کے حوالے سے ہے: وفائدة الخلو أنه كالملك فتجري عليه أحكامه من بيع و إجارة و هبة و رهن و وفاء دين وإرث و وقف على الخلاف في الأخير.

اور صورت ہذا میں وہ حق خلو سے دست برداری کے عوض مال وصول کر سکتا ہے کیوں کہ وہ حق خلو جب اس کی ملک ہے تو خواہ وہ اس کی بیع کرے یا خود مالک سے ابراے حق کرے بہر صورت جائز ہوگا۔

جواب [۹] ہاں مالک کو یہ اختیار حاصل رہے گا کہ دوسرے کے نام کرایہ داری منتقل کرتے وقت مستاجر ثانی سے مال وصول کرے کیوں کہ زمین ابھی اسی کی ملک ہے اور اس زمین کے اجارہ میں اگر وہ پگڑی وصول کرے تو کوئی حرج نہیں۔

جواب [۱۰] **(الف)** مسئلہ عدم خلو سے متعلق نہیں بلکہ یہ اس سے ایک الگ صورت ہے اور بمنزلۂ اجارہ ہے اور وہ رقم قرض کی حیثیت رکھتی ہے، لہذا مالک مکان کا بطور قرض اس رقم کا لینا جائز اور اس میں تصرف کرنا بھی جائز ہے۔ البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ کرایہ دار کو مکان یا زمین سے انتفاع "كل قرض جر منفعة فهو ربوا" میں داخل اور حرام ہو، لیکن فقہا کی تصریح گزر چکی کہ قیاس پر عرف وتعامل قاضی ہے، لہذا اس عرف وتعامل کے سبب قیاس کو ترک کیا جائے گا اور اس کے انتفاع کو جائز قرار دیا جائے گا، اور جواز کی صورت یہ ہے کہ یہاں پر محض قرض یا محض اجارہ نہ مانا جائے بلکہ قرض بھی، اور اجارہ بھی، لہذا مالک مکان کو ملی ہوئی رقم قرض ہونے کے سبب اس میں تصرف جائز اور کرایہ دار کو مکان

اجارہ میں ملنے کے سبب اس سے انتفاع جائز ہے۔ کیوں کہ مکان سے آدمی انتفاع ہی کے لیے اسے اجارہ پر لیتا ہے اور اس میں کوئی بعد نہیں کہ ایک ہی جگہ قرض اور اجارہ دونوں ہوں۔ جیسا کہ "رسالۂ المنی والدرر لمن عمد منی آرڈر" کی ذیل کی عبارت سے ظاہر ہے۔

"ربا کا خیال بدیہی الضلال صرف اسی تو ہم پر مبنی تھا کہ قرض محض ہے، جب ثابت ہوا کہ ایسا نہیں بلکہ یہاں اجارہ بھی ہے، یہ دو اجرت ہیں۔ تو انھیں ربا کہنا محض جہالت"۔ (فتاوی رضویہ ج ۸، ص ۱۹۹) ہاں یہ ضرور ہے کہ کرایہ دار اجرت مثل دے کما مر بحوالۃ ردالمحتار (ج ۴، ص ۱۳)

جواب [۱۰] (ب) اس جزء رقم کی بھی حیثیت قرض ہی کی ہے اور اس کا لینا روا۔

جواب [۱۰] (ج) اس باقی رقم کی بھی حیثیت قرض ہی کی ہے جسے وہ کرایہ میں مجرا و محسوب کرانا چاہتا ہے اور ممکن کہ کرایہ کی رقم بطور زر پیشگی ہو اور اس میں اجارہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیوں کہ زر پیشگی لینا ممنوع نہیں چنانچہ اپنے دور کے عظیم فقیہ حضرت صدر الشریعہ قدس سرہ لکھتے ہیں:

"بعض لوگ قرض لے کر مکان یا کھیت رہن رکھ دیتے ہیں کہ مرتہن مکان میں رہے اور کھیت کو جوتے، بوئے اور مکان یا کھیت کی کچھ اجرت مقرر کر دیتے ہیں مثلاً مکان کا کرایہ پانچ روپے ماہوار یا کھیت کا پٹہ دس روپے سال ہونا چاہیے اور طے یہ پاتا ہے کہ یہ رقم زر قرض سے مجرا ہوتی رہے گی، جب کل رقم ادا ہو جائے گی اس وقت مکان یا کھیت واپس ہو جائے گا، اس صورت میں بظاہر کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی اگر چہ کرایہ یا پٹہ واجبی اجرت سے کم طے پایا ہو، اور یہ صورت اجارہ میں داخل ہے۔ یعنی اتنے زمانے کے لیے مکان یا کھیت اجرت پر دیا اور زر اجرت پیشگی لے لیا"۔ (ص ۳۹، حصہ ۱۷)

جواب [۱۱] اوقاف کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو کسی کی ملک کے خلو یا پگڑی کا گزرا، مگر چوں کہ اوقاف اللہ کی ملک ہیں اس لیے متولی انھیں متعارف اجارہ دائمی پر نہیں دے سکتا۔ کیوں کہ اجارۂ دائمی میں حق خلو کو بیچنا ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ جب وقف کو بیچ نہیں سکتا تو اس کے حق خلو کی بیع نہیں کر سکتا، مزید براں اوقاف کے اجارۂ دائمی میں ان خطرات کا ضرور مظنہ ہے جسے فاضل بریلوی نے ردالمحتار کے حوالے سے ذکر کیا یعنی یہ لازم آئے گا کہ اوقاف میں گرجا و مندر بنا دیا جائے جب کہ کافر کے ہاتھوں اجارہ ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ نفع وقف کو فوت کر دیا جائے اور تیسرے یہ کہ شرائط واقف کو معطل کر دیا جائے۔ اس لیے اوقاف کو دوامی اجارہ پر دینا روا نہ ہوگا، اجارہ دوامی طور پر نہیں دے سکتا، تو اس کی لازمہ پگڑی بھی جائز نہیں ہوگی۔ البتہ یہ صورت ممکن ہے کہ مدت طویل کے لیے وقف کو اجارہ پر دیا جائے اور اس اجارہ پر جو پگڑی کی شکل میں رقم ملے گی وہ عطیہ اور برائے ترقی اوقاف امداد سمجھی جائے گی اور مدت طویلہ کے لیے بھی وقف میں اجارہ اسی وقت جائز ہوگا جب کہ وقف کے منفعت میں صرف ہو، نہ کہ متولی کے ذاتی کام میں، اور وقف کو اس پگڑی کے مال کی ضرورت بھی ہو چنانچہ فتاوی رضویہ میں ہے:

"پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ: (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔

(۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔

(۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل

ہے"۔(ص۳۶۴،ج۶)

تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

الموقوف علیه الغلة والسکنی لایملك الإجارة إلا بتولیة أو إذن قاض لأن حقه في الغلة لا في العین"

غمز العیون والبصائر میں ہے: وشروط صحة الخلو أن یکون ما بذل من الدراهم عائدًا علی جهة الوقف بأن ینتفع بها فیه فما یفعل الآن من أخذ الناظر الدراهم ممن یرید الخلو و یصرفها في مصالح نفسه..... فهذا الخلو غیر صحیح و یرجع الدافع بدراهمه علی الناظر و أن لا یکون للوقف ریع یعمر منه فإن کان یفي بعمارته و مصاریفه ..... و لا یصح فیه حینئذ خلو فلو وقع ذلك کان باطلًا.

اوران شرطوں سے مقید کرنے کی اس لیے ضرورت ہے کہ ان شرطوں کے عدم لحاظ میں اس عقد میں منفی اثر پڑتا ہے۔ واضح رہے کہ اوقاف میں تین سال سے زیادہ کے اجارہ کی اجازت اگرچہ نہیں لیکن تعامل وضرورت کی وجہ سے ضرور جائز ہونا چاہیے۔

اسی طرح یہ صورت بھی ممکن کہ اوقاف میں خلو اس معنی میں ہو جس کی تحقیق وتصریح مجدد اعظم اعلی حضرت نے "جرال العلو" میں فرمائی ہے:

"مکان یا دکان یا زمین کا مُستاجر اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کو اُس میں اپنے مال سے نہ اپنے لیے بلکہ اسی شی مُستاجَر سے الحاق اور اس کی حیثیت بڑھانے، اس کے فوائد کی تکمیل کے واسطے کچھ زیادت کرے خواہ متصل باتصال قرار، یا بے اس کے، جیسے عمارت، یا کنواں، یا روشنی کے سامان، یا پانی کے نل، وامثال ذلک، یا خود نہ کرے مؤاجر کو اس کے روپے دے دے جو اجرت کے علاوہ ہوں اس مال کے مقابل جو اسے "ابقائے اجارہ کا حق" ملتا ہے اس کا نام خلو ہے"۔(فتاوی رضویہ ص۳۶۱،ج۶)

تو اگر کوئی متولی مذکورہ دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت اختیار کر کے اوقاف کا خلو کرے، تو یقیناً خلو پر دینا جائز ہوگا۔

لیکن یہاں پر اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ مستاجر کو ابقائے اجارہ کا حق اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ اجرت مثل دیتا رہے گا، اگر اجرت مثل نہ دے گا، اس سے واپس لے لیا جائے گا، اس شرط کو ملحوظ نہ رکھنے میں وقف کو نقصان پہونچے گا جس کی شرعاً ہرگز اجازت نہیں۔ اس مقام پر یہ نا قابل فراموش رہنا چاہیے کہ اوقاف میں اس طرح کے خلو کے جائز ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اس میں مستاجر کو دوسرے کے معرفت حق خلو بیچنے کا اختیار ہوگا۔ یا اس میں وراثت جاری ہوگی یا وہ خود مستاجر، متولی یا واقف کی اجازت کے بغیر اجارہ پر دے دے، کیوں کہ وقف کو وہ نقصانات پہونچیں گے جن کا مندرجہ بالا سطور میں ذکر ہوا۔

اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ جب مستاجر نے اپنے روپے سے شئ مستاجر میں کچھ چیزوں کا الحاق کر کے اس کی حیثیت بڑھا دی اور اس کے فوائد کی غرض سے کچھ اضافہ کیا، یا خود سے الحاق واضافہ نہ کر کے متولی یا واقف کو الحاق واضافہ کے لیے روپے دیے اور اجرت مثل بھی ادا کر رہا ہے تو ضرور اسے حق ابقائے اجارہ رہے گا اور اس کی موجودگی میں دوسرے کو نہیں دیا جائے گا کہ یہی اس کا زیادہ حق دار ہے۔ (اور اس کا جزئیہ ردالمحتار کے حوالہ سے جواب نمبر ایک میں گزر چکا)۔



مقالہ - ۱۱ ـــــــ از : مولانا مصاحب علی مصباحی، استاذ دارالعلوم عزیزیہ، نچلول بازار، مہراج گنج،

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامدا و مصليا و مسلما

دوامی اجارہ کے سوال نامہ سے منسلک جزئیات کی روشنی میں سوالوں کا جو جواب منقح ہو کر سامنے آتا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

جواب [۱] زمین، مکان اور دکان کو دوامی اجارہ پر دینا اصالۃً ناجائز ہے اور اب بوجہ عرف جائز ہے کہ بعض احکام کی بنا عرف پر ہوتی ہے جیسا کہ مشایخ بلخ نے عرف کی وجہ سے بعض عمل پر اجارہ حائک کے جواز کا فتوی دیا چنانچہ فتاوی ہندیہ میں ہے:

دفع غزلًا إلى حائك ينسجه بالنصف فالثوب لصاحب الغزل و مشايخ بلخ جوزوا هذه الإجارة لمكان الضرورة والتعامل اھ. (ج٤،ص ٤٤٥)

جواب [۲] مالک کا حق خلو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے کیوں کہ موکدہ کے مفہوم کا بنیادی جو ہر ملک ہے جو یہاں متحقق ہے۔

جواب [۳] (**الف**) ظاہر الروایہ کے لحاظ سے حق خلو کی بیع ناجائز ہے اور روایت نادرہ کی بنا پر جائز و درست ہے جیسا کہ عرفِ خاص کا اعتبار کرتے ہوئے اکثر مشایخ نے فتوی دیا اور دکانوں کے حق خلو کا معاوضہ لینا جائز قرار دیا۔

جواب [۳] (**ب**) حاجت ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے اس خصوص میں نادر الروایہ کی طرف رجوع کی بھی اجازت ہے اور اصل حکم میں تخصیص کی بھی۔

فقہائے کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ چھ اسباب ایسے ہیں جن کی وجہ سے قول امام بدل جاتا ہے اور اس کے برعکس دوسرا قول گوکہ وہ ضعیف ہو یا دوسرے امام کے قول پر عمل کی اجازت ہوتی ہے چنانچہ استاذی الکریم فقیہ اسلام حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ مدظلہ العالی نے اپنی ایک تحقیقی تصنیف میں فتاوی رضویہ کے حوالے سے ان اسباب کو نقل فرمایا ہے اور ساتھ ہی مثالوں کے ذریعہ ان کی دلنشیں تشریح بھی فرمائی ہے چنانچہ وہ رقم طراز ہیں:

چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے بلکہ حدیث شریف کے حکم میں بھی تبدیلی آجاتی ہے، وہ چھ باتیں یہ ہیں:

(۱) **ضرورت**:- جیسے یہ حکم کہ شراب پینا حرام ہے لیکن پیاس کی بے قراری میں جان بچانے کی ضرورت سے بقدر ضرورت پی لینے کی اجازت ہے، تو پہلا حکم بدل گیا۔ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ .

(۲) **دفع حرج** :- جیسے قراءت میں اعراب کی ایسی غلطی جس سے معنی فاسد ہو جائیں نماز کو فاسد کر دیتی ہے لیکن متاخرین نے عام جہالت کی وجہ سے جواز کا حکم دیا کہ لاکھوں آدمیوں کی نماز فاسد کرنا ان کو حرج میں ڈالنا ہے۔

(۳) **عرف**:- جیسے زمان برکت نشان حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں مسجد میں جوتا پہن کر جانا خلاف ادب نہیں سمجھا جاتا تھا لیکن آج کل یہ بات یہاں خلاف ادب ہے کہ ادب کی بنا عرف و رواج پر ہے۔

(۴) **تعامل**:- اصل مذہب یہ ہے کہ اشیائے منقولہ کا وقف صحیح نہیں ہے۔ لیکن لوگوں کے تعامل کی وجہ سے آلات زراعت کا وقف صحیح ہے۔

(۵) **دینی ضروری مصلحت کی تحصیل**:- جیسے عبادت وتعلیم دین پر اجارہ متقدمین کے یہاں حرام تھا لیکن اشاعت دین وابقائے شعائر اسلام کی مصلحت کی غرض سے متاخرین نے اسے جائز قرار دیا۔

(۶) **کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ**:- جیسے عورتوں کا پہلے جماعت میں شریک ہونا جائز تھا لیکن اب دفع مضرت فساد کے لیے منع ہے۔ (لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم ص ۲۰، ۲۱)

جب عرف وتعامل اور حاجت کی وجہ سے دوسرے امام کے مذہب پر عمل کی اجازت ہے تو اپنے ہی مذہب کے قول نادر الروایہ پر عمل کی اجازت ضرور ہوگی، جب ایسے وقت میں نادر الروایہ پر عمل کی اجازت ہے تو ظاہر مذہب پر قائم رہتے ہوئے اس کے حکم عام میں تخصیص کی اجازت بدرجۂ اولی ہوگی۔

جواب [۴] حق خلو سے دست برداری کے عوض رقم (خواہ جتنی بھی ہو) وصول کرنا جائز ہے جیسا کہ سوالنامہ سے منسلک جزئیات سے بخوبی عیاں ہوتا ہے۔

جواب [۵] عرف ناس کی وجہ سے پگڑی کی ممانعت کے حکم عام میں تخصیص کی اجازت ہے یعنی جن شہروں اور علاقوں میں پگڑی کا عام رواج ہے ان علاقوں میں پگڑی اور دوامی اجارہ کا معاملہ جائز ہوگا جیسا کہ سوال نمبر ۳ کے جز (ب) کے جواب سے واضح ولائح ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ حاجت وضرورت کی وجہ سے اس میں تغیر ممکن ہے یا نہیں، تو یہاں بھی میرا نقطۂ نظر یہی ہے کہ یہ ممکن ہے کیوں کہ حاجت وضرورت دونوں دواعی تغیر سے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علاوہ ازیں فقہ حنفی کا یہ قاعدہ کلیہ بھی ہے۔

"الضرورات تبيح المحظورات" "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة" (الأشباه والنظائر)

ان دونوں قواعد سے بھی یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ اگر کہیں حاجت یا ضرورت پیش آ جائے تو اس کی وجہ سے اصل حکم کے برخلاف حکم وعمل جائز ہوگا، اور دوامی اجارہ وپگڑی میں یہ حاجت شرعیہ متحقق ہے، لہذا اس کی اجازت ہوگی۔

جواب [۶] میری نگاہ میں فی الحال سوال نامہ میں مذکورہ صورتوں کے سوا ایسے کوئی دوسرے حیل نہیں ہیں۔ لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا. اور سوال نامہ میں جو شرعی حیلے اس اجارہ اور پگڑی کے جواز کے سلسلے میں فراہم کیے گئے ہیں وہ بجائے خود بہت ٹھوس، شافی، کافی ووافی ہیں۔

جواب [۷] کرایہ دار مالک کے سوا کسی بھی شخص کو شئ مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے چنانچہ تنویر الابصار کتاب الاجارہ میں ہے۔

للمستاجر أن يوجر الموجَر من غير موجره و أما من موجره فلا" (ج٦، ص٩١) ایسا ہی فتح القدیر، جوہرہ نیرہ، فتاوی ہندیہ، فتاوی قاضی خاں وغیرہا میں بھی ہے۔

جواب [۸] کرایہ دار کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے حق خلو یا حق اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے کہ حق کی بیع اصل مذہب کے اعتبار سے ناجائز ہے، ہاں جیسا کہ اوپر بیان ہوا روایت نادرہ کے پیش نظر اس کی اجازت ہوگی اور اب بوجہ عرف وتعامل اور حاجت ناس روایت نادرہ پر عمل کی گنجائش ہے۔

یہاں پر یہ صورت بھی جائز ہے کہ کرایہ دار اپنے اس حق کو فروخت کرنے کے بجائے کچھ معاوضہ لے کر اس سے دست بردار ہو جائے اور یہ تو بلا تکلف روا ہے جیسا کہ شامی جلد رابع کے جزئیات سے عیاں ہے جو سوالنامہ کے ساتھ منسلک ہیں۔

جواب [۹] کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلہ کے ذریعہ جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک یہ منتقلی تحریری طور پر کرتا ہے جس میں اس کا وقت صرف ہوتا ہے اور اپنے وقت اور اپنی تحریر کا معاوضہ لینا بلاشبہہ درست ہے، علاوہ ازیں یہاں یہ شرعی حیلہ بھی ممکن ہے کہ مالک منتقلی کا کاغذ خود فراہم کرے اور اس کاغذ کے بدلے میں جتنی رقم چاہے وصول کرے، اس صورت میں یہ کاغذ کی بیع ہوگی جو بلاشبہہ جائز ہے۔

قرآن حکیم میں ہے۔ "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ"

فتح القدیر میں ہے: لو باع كاغذة بألف يجوز ولا يكره"

جواب [۱۰] **(الف)** اس رقم کو زر ضمانت کہتے ہیں اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ رقم رہن ہے جو مکان، دکان کی واپسی کو باوثوق بنانے کے لیے لی جاتی ہے۔

لیکن یہاں پر یہ اشکال وارد ہوگا کہ رہن کی چیز راہن کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت میں تصرف جائز نہیں مگر یہ اشکال اس طرح زائل ہو جاتا ہے کہ مرتہن کی طرف سے اس میں تصرف کی اجازت ہوتی ہے جیسا کہ یہ معروف و معہود ہے اور اجازت کی صورت میں امانت میں تصرف جائز ہے جیسا کہ ہدایہ کتاب الرہن میں ہے:

وليس للمرتهن أن ينتفع بالرهن، لا باستخدام و لا سكنى ولا لبس إلا يأذن له المالك. (ص٥٠٦، ج٤)

جواب [۱۰] **(ب)** اس جزء رقم کی شرعی حیثیت بھی وہی ہے جو کل رقم کی واپسی کی صورت میں ہے کہ یہ دونوں ایک ہی نوعیت کے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ ایک کل ہے اور دوسرا جز ہے لہٰذا یہ بھی جائز ہے۔

جواب [۱۰] **(ج)** پیشگی دی ہوئی رقم کا جو حصہ ماہ بماہ اجرت میں وضع ہوتا رہتا ہے اس رقم کی شرعی حیثیت پیشگی کرایہ کی ہے اور پیشگی کرایہ لینا، دینا بلاشبہہ جائز ہے جیسا کہ ہدایہ کتاب الاجارہ میں ہے:

الأجرة لا تجب بالعقد و تستحق بإحدى معاني ثلاثة أما بشرط التعجيل أو بالتعجيل من غير شرط أو باستيفاء المعقود عليه" (ج ٣، ص ٢٧٨)

اس جزئیہ سے صاف عیاں ہے کہ پیشگی اجرت دینا عقد اجارہ کے تقاضا کے عین مطابق ہے اس لیے عقد اجارہ پر قطعی اس کا کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا۔

جواب [۱۱] اوپر جن جن صورتوں میں عام دکان، مکان، زمین کے دوامی اجارہ اور پگڑی کو جائز قرار دیا گیا ہے ان تمام صورتوں میں اوقاف کی زمین اور دکان و مکان کا دوامی اجارہ اور پگڑی کا لین دین بھی جائز ہوگا کیوں کہ عرف و تعامل اور حاجت و ضرورت کا اثر اوقاف اور غیر اوقاف سبھی پر یکساں پڑتا ہے۔ جیسا کہ الاشباہ والنظائر کے ان جزئیات سے صاف ظاہر ہے جن میں عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے تفریع کی گئی ہے اور سلطان غوری کا واقعہ مذکور ہے۔ وهو تعالى أعلم بالصواب.

مقالہ - ۱۲ ـــــــ از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس

اجارہ:- کسی شئ کے نفع کا عوض کے مقابل کسی کو مالک کر دینا، اجارہ کہلاتا ہے۔ مالک کو آجر، موجر، مواجر، اور کرایہ دار کو مستاجر، اور اجرت پر کام کرنے والے کو اجیر کہتے ہیں۔

اجارہ کے شرائط:- اجارہ کے من جملہ شرائط میں سے چند یہ ہیں:

(۱) اجرت کا معلوم ہونا (۲) منفعت کا معلوم ہونا (۳) منفعت کا مقصود ہونا (۴) اسی جنس کی منفعت اجرت نہ ہو (۵) اجارہ میں کوئی ایسی شرط نہ ہو جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو۔

اجارہ کا حکم:- اجارہ کا حکم یہ ہے کہ طرفین بدلین کے مالک ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ ملک ایک دم نہیں ہو جاتی بلکہ وقتاً فوقتاً ہوتی رہتی ہے۔ درمختار میں ہے: وحكمها وقوع الملك في البدلين ساعة فساعة. (ص ٣، ج ٤)

علاوہ ازیں جو چیز کرایہ پر دی جاتی ہے بعینہ وہ شئ تو مواجر کی ملک ہوتی ہے، مگر اس کے منافع کا مالک مستاجر ہوتا ہے۔ مدت اجارہ خواہ جتنی طویل ہو مستاجر یا مواجر کسی کی بھی موت سے اجارہ فسخ ہو جاتا ہے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ مدت اجارہ کے ختم ہوتے ہی کرایہ داری ختم ہو جاتی ہے، اور مالک کو مکمل طور پر اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ کرایہ پر دیے گئے مکان یا دکان کو بلا معاوضہ واپس لے لے۔

دوامی اجارہ کی شرعی حیثیت:- دوامی اجارہ شرعی نقطۂ نظر سے ناجائز اور حرام ہے، اس میں عقد اجارہ کی چند بنیادی اور ضروری چیزیں نہیں پائی جاتیں، مثلاً:

* اس میں اجارے کی مدت معلوم نہیں ہوتی۔
* شئ مستاجر یعنی مکان اور دکان سے منفعت کی مقدار متعین نہیں کی جاتی۔

علاوہ ازیں دوامی اجارہ میں مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس نہیں لے سکتا، جس کی وجہ سے ایک عاقل، بالغ شخص کو مجور قرار دینا، نیز اس کے مال کو تلف کرنا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح اجارہ اگر وقف کا ہو تو نفع وقف اور شرائط وقف کو معطل کرنا لازم آتا ہے بلکہ اس کی وجہ سے مسلمانوں کے اوقاف غیر مسلموں کی ملک میں داخل ہو جائیں گے، جو کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا، شامی میں ہے: و لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين، بسبب وقف خلوها على كنائسهم، و بأن عدم إخراج صاحب الحانوت لصاحب الخلو يلزم منه حجر الحر المكلف عن ملكه و إتلاف ماله .... و في منع الناظر من إخراجه تفويت نفع الوقف و تعطيل ما شرطه الواقف. (ص١٦، ج٤)

لوگوں کا عمل:- ایک طرف جہاں شریعت کی طرف سے اتنی ساری پابندیاں ہیں، وہیں دوسری طرف لوگوں کا حال یہ ہے کہ وہ ان سب پابندیوں سے آزاد ہو کر ایک ایسے معاشرہ اور ماحول میں زندگی گزارنا چاہتے ہیں جو ان بندشوں سے آزاد ہو۔ یہی وجہ ہے کہ شرعی ممانعت کے باوجود پگڑی اور دوامی اجارے کا رواج دن بہ دن بڑھتا گیا۔ اور اب لوگوں کی اکثریت ان کی لپیٹ میں آ چکی ہے۔ تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آج سے چار سو سال قبل فقہائے کرام نے جو پابندیاں لگائی تھیں، اس وقت پگڑی اور دوامی اجارہ کا رواج کسی خاص شہر اور کسی خاص قصبہ

تک ہی محدود تھا، اس کے برعکس آج تقریباً دنیا کی پوری آبادی اس کی گرفت میں ہے۔ اور تمام لوگوں کا اس پر عمل در آمد ہو چکا ہے۔ تو موجودہ حالات میں یہ مسئلہ قطعی پور پر پہلے سے الگ، مختلف شکل اور اہم نوعیت کا حامل ہے۔ اسی وجہ سے آج کل کے حالات کا جائزہ ماضی کے حالات سے الگ کر کے لیا جانا چاہیے۔ ذیل میں عرف اور تعامل کی تفصیلی بحث پیش کی جاتی ہے تا کہ اس بات کا اندازہ لگایا جا سکے کہ دوامی اجارہ میں کس قسم کا عرف پایا جاتا ہے۔ اور اس عرف کی حیثیت شرعی کیا ہے؟

عرف کی بحث :- عرف کی دو قسمیں ہیں (۱) عرف عام (۲) عرف خاص

عرف عام :- وہ عرف ہے جو اکثر شہروں میں بکثرت رائج ہو۔

عرف خاص:- جو اکثر شہروں میں بکثرت رائج نہ ہو، بلکہ کسی خاص شہر یا قصبہ میں رائج ہو۔

اسی طرح دلیل کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) نص شرعی (۲) نص مذہبی (منصوص علیہ فی المذہب)

عرف خواہ عام ہو یا خاص، اگر نص شرعی یا نص مذہبی کے موافق ہو تو اس عرف کے مقبول و معمول ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ اور اگر مخالف ہو تو اس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

* عرف کلی طور پر دلیل (نص) شرعی کے مخالف ہو کہ اس کی وجہ سے نص کا متروک ہونا لازم آئے تو وہ عرف مطلقاً مردود ہے خواہ عام ہو یا خاص۔

* عرف عام کلی طور پر نص شرعی کے مخالف نہ ہو، اس طور پر کہ دلیل عام ہو اور عرف صرف بعض صورتوں میں نص کی مخالفت کرے، تو وہ عرف معتبر ہے اور نص شرعی اس عرف کی وجہ سے مخصوص، اور قیاس متروک ہوگا۔

* عرف خاص بعض صورتوں میں نص شرعی کی مخالفت کرے تو اس عرف کا اعتبار نہیں، نہ تو نص اس کی وجہ سے مخصوص ہوگا اور نہ ہی قیاس اس سے متروک ہوگا۔

* عرف عام ہو یا خاص، اگر نص مذہبی کے مخالف ہو تو وہ عرف معتبر ہوگا۔ مجموعہ رسائل ابن عابدین شامی میں ہے:

فهذه النقول و نحوها دالة على اعتبار العرف الخاص و ان خالف المنصوص عليه في كتب المذهب ما لم يخالف النص الشرعي كما قدمناه . وأيضًا قال: و بما قررناه تبين لك أن ما تقدم عن الأشباه من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس و لا يخص به الأثر بخلاف العرف العام.........وأما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه أصحاب المتون و الشروح والفتاوى في الفروع التي ذكرناها و غيرها.

دوامی اجارہ اور عرف و تعامل:- ہم پہلے ہی یہ ثابت کر آئے کہ دوامی اجارہ کا رواج اس زمانہ میں ہر چھوٹے بڑے شہر اور قصبہ میں عام ہو گیا ہے۔ آج کم از کم ہندوستان میں کوئی شہر یا قصبہ اس سے خالی نہیں جہاں پگڑی کے طور پر دکان اور مکان کو کرایہ پر نہ دیا جاتا ہو۔ جب کہ آج سے چار سو سال قبل اس کا رواج صرف بعض شہروں اور قصبوں تک ہی محدود تھا اسی وجہ سے اکثر فقہا نے مذہب کے خلاف اس عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا۔ مگر موجودہ حالات میں اس مسئلہ نے ایک عمومی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ اب یہ عرف، عرف خاص نہیں رہا، بلکہ شائع و ذائع اور عام ہو گیا۔

فقہا کے کلام میں عرف عام سے یہی مراد ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ یہ مطلب نہیں کہ تمام جہاں کے تمام مسلمانوں کو محیط اور شامل ہو۔ امام اہل سنت احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

''علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو''۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۱۴، ج ۸)

اور عرف عام اگر نص مذہبی کے خلاف ہو تو یقیناً صالح تعارض ہوگا، اور خلاف مذہب اس عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ ایسی صورت میں دوامی اجارہ کے جواز کا پہلو غالب و راجح معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس عرف کو اگر عرف خاص پر محمول کیا جائے تو بھی حاجت ناس کی وجہ سے اس عرف کا اعتبار ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ عرف خاص اس وقت غیر معتبر ہے جب نص شرعی اس کے مقابل ہو، اور اگر نص مذہبی اس کے مقابل ہو، تو اس عرف کا اعتبار کیا جائے گا، مجموعہ رسائل ابن عابدین میں اشباہ کے حوالے سے ہے:

و فيها أيضًا: لو باع التاجر في السوق شيئًا بثمن و لم يصرحا بحلول و لا تأجيل و كان المتعارف فيما بينهم أن البائع يأخذ كل جمعة قدرًا معلومًا انصرف إليه بلا بيان، قالوا: لأن المعروف كالمشروط انتهى. ولا شك أن هذا لم يتعارف في كثير من البلاد فاعتبر فيه عرف أهل ذلك السوق الخاص مع أن المنصوص عليه في كتب المذهب حلول الثمن ما لم يشترط تأجيله. (ص ١٣٣، بحواله سوال نامه)

اس کے علاوہ بے شمار ایسے مسائل ہیں جن کی بنا خلاف مذہب عرف خاص پر ہے جیسا کہ مجموعہ رسائل ابن عابدین میں اس کی ایک لمبی فہرست موجود ہے۔ اس تفصیل کے بعد ذیل میں ہر سوال سے متعلق ترتیب وار جواب ملاحظہ فرمائیں۔

جواب [۱] زمین اور مکان اور دکان اس طرح دوامی اجارہ پر دینا کہ مالک کو حق خلو یا حق استرداد حاصل نہ رہے عرف ناس کی وجہ سے جائز ہے۔ علامہ شامی علیہ الرحمہ مجموع النوازل کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

اتفق مشايخنا في هذا الزمان على صحته بيعًا لاضطرار الناس إلى ذلك، و من القواعد الكلية إذا ضاق الأمر اتسع حكمه فيندرج تحتها أمثال ذلك مما دعت إليه الضرورة. والله تعالى أعلم. (شامي ص ١٧، ج ٥)

جواب [۲] حقوق کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقوق مجردہ (۲) حقوق ثابتہ موکدہ۔

حقوق مجردہ:۔ کوئی حق ایسی چیز میں ہو جو اس کی ملک یا ضمان میں نہیں تو غالباً اسے حقوق مجردہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے حق شفعہ۔

حقوق ثابتہ موکدہ:۔ کوئی حق ایسی چیز میں ثابت ہو جو شئ خود اس کی ملک یا ضمان میں داخل ہے تو غالباً اسے حقوق ثابتہ موکدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے حق مرتہن۔

مالک کا حق خلو حقوق ثابتہ مؤکدہ سے ہے اس لیے کہ خود مکان و دکان مالک کی ملکیت میں داخل ہے۔ لہذا اس کا حق خلو اپنی ملک میں حاصل ہے۔

جواب [۳] **(الف)** حق خلو قطع نظر اس سے کہ یہ حقوق ثابتہ موکدہ میں سے ہے مطلقاً حق کی بیع ہی انفرداً ظاہر

الروایہ کی بنیاد پر جائز نہیں۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے: ففي بیع حق المرور روایتان" اس کے تحت علامہ شامی رقم طراز ہیں: و قال في الدرر: و في روایات الزیادات لا یجوز وصححه الفقیه ابو اللیث بأنه حق من الحقوق وبیع الحقوق بانفراده لا یجوز اھ. (ص۱۹۹، ج۵، مطلب في بیع المسیل)

دوسری جگہ علامہ شامی رقم طراز ہیں: قوله: (**وعلى هذا لا یجوز الاعتیاض عن الوظائف بالأوقاف**)من إمامة و خطابة و أذان و فراشة و بوابه، ولا على وجه البیع أیضًا ، لأن بیع الحق لا یجوز کما في شرح الأدب.(ردالمحتار ص۱٤، ج٤)

البتہ تبعًا اس کی بیع جائز ہے چنانچہ اسی شامی میں ہے: وفي بیع حق المرور في الطریق روایتان وکذا بیع الشرب إلّا تبعًا.اھ. (ص۱٤، ج٤)

جواب [۳] (ب) ایسی صورت میں حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے نادر الروایہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص ہو سکتی ہے۔

حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے نادر الروایہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

* بٹائی پر زمین دینے کے سلسلے میں حدیث شریف میں ممانعت آئی ہے۔رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: من لم یذر المخابرة فالیؤذن بحرب من الله و رسوله" اور قیاس بھی اس عقد کے عدم جواز کا متقاضی ہے کہ اس میں اجرت کی مقدار مجہول ہوتی ہے، اسی لیے ہمارے امام اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان اس معاملہ کو حرام وفاسد قرار دیتے ہیں۔ بایں ہمہ صاحبین نے بوجہ تعامل اور حاجت ناس اس کی اجازت دی، اور اسی پر فتوی قرار پایا چنانچہ ہدایہ میں ہے:

قال أبو حنیفة رحمة الله تعالى علیه: المزارعة بالثلث والربع باطلة. و قالا جائزة. له: ما روي أنه صلى الله تعالى علیه وسلم نهى عن المخابرة و هي المزارعة و لأنه استیجار ببعض ما یخرج من عمله فیکون في معنى قفیز الطحان و لأن الأجر مجهول أو معدوم وکل ذلك مفسد و معاملة النبي صلى الله تعالى علیه وسلم أهل خیبر کان خراج مقاسمة بطریق المنّ والصلح و هو جائز إلا أن الفتوى على قولهما لحاجة الناس إلیها و لظهور تعامل الأمة بها والقیاس یترك بالتعامل کما في الاستصناع اھ. ملخصًا. (ص۴۰۸،۴۰۹،ج٤)

* منقولی اشیا کا وقف اصل مذہب میں صحیح نہیں مگر تعامل ناس کی وجہ سے اس کی صحت کا حکم دیا گیا، چنانچہ برجندی شرح المختصر الوقایہ میں ہے:

و صح عند محمد وقف منقول فیه تعامل کالمصحف و نحوه من الکتب والفاس والقدوم، والقیاس أن لا یجوز و هو قول أبي حنیفة لأنها مما لا یتأبّدُ لکن القیاس یترك بالتعامل و علیه الفتوى اھ.(ص۱۷۲، ج۳)

* باغ میں کچھ پھل نکل گئے ہوں اور کچھ نکلنے والے ہوں، ایسے پھلوں کی بیع ظاہر الروایہ میں درست نہیں مگر عرف اور حاجت ناس کی وجہ سے فقہاے کرام نے ایسی بیع کو جائز قرار دیا چنانچہ شامی میں ہے:

قلت: لكن لايخفى تحقق الضرورة في زماننا و لا سيما في مثل دمشق، الشام كثيرة الأشجار والثمار فإنه لغلبة الجهل على الناس لايمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة و إن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لايمكن بالنسبة إلى عامتهم و في نزعهم عن عاداتهم حرج كما علمت و يلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلدان إذ لا تباع إلا كذلك والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بيع المعدوم فحيث تحققت هنا أيضًا يمكن إلحاقه بطريق الدلالة فلم يكن متصادمًا للنص فكذا جعلوه من الاستحسان وظاهر كلام الفتح الميل إلى الجواز و لذا أورد له الرواية عن محمد بل تقدم أن الحلواني راوه عن أصحابنا وما ضاق الأمر إلّا اتسع ولا يخفى أن هذا مسوغ للعدول عن ظاهر الرواية. (رد المحتار ص ٤١، ج ٤)

جواب [۴] مالک کا حق خلو چوں کہ حقوق ثابتہ موکدہ میں سے ہے، اور حق خلو سے بامعاوضہ دست برداری پر عرف ناس بھی جاری ہے، اس لیے اس حق سے دست برداری کے عوض مالک کو رقم لینا جائز ہے، شامی میں ہے:

قال في شرح الزيادات للسرخسي: و إتلاف مجرد الحق لا يوجب الضمان ، لأن الاعتياض عن مجرد الحق باطل ، إلا إذا فوت حقًا مؤكدًا. (ص ١٤، ج ٤)

جواب [۵] پگڑی اور دوامی اجارہ اصل مذہب کے مطابق گرچہ ناجائز وحرام ہے، تاہم عرف ناس اور احتیاج و ضرورت کی وجہ سے تخصیص اور تغییر ممکن ہے۔ پگڑی اور داومی اجارہ کی طرف لوگوں کا احتیاج، اور اس کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، ظاہر ہے کہ رہائش کے لیے مکان اور تجارت کے لیے دکان انسان کی بنیادی ضرورت ہے، اس کے بغیر انسانی زندگی کی بقا اور نشو ونما کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا، خصوصًا آج کے زمانے میں کہ زمین اپنی وسعتوں کے باوجود انسان کی بڑھتی ہوئی آبادی کے مقابل تنگ ہو چکی ہے، اور اس جگہ ضرورت وحاجت کا بھی تحقق ہے، اس لیے کہ حسب تصریح علما ضرورت وحاجت کی تعبیر کچھ اس طرح ہے۔

ضرورت:۔ جس کے بغیر شئ ہلاک یا قریب بہ ہلاک ہو جیسے دین کے لیے تعلیم ایمانیات وفرائض عین، نفس کے لیے اکل وشرب۔

حاجت:۔ جس کے بغیر شئ ہلاک یا قریب بہ ہلاک نہ ہو مگر اس کے ترک میں مشقت اور ضرر وحرج ہو۔ جیسے معیشت کے لیے چراغ۔

بہت لوگ ایسے بھی ہیں جن کے پاس رہنے کو گھر نہیں اور کسب معاش کے لیے تجارت کے علاوہ کوئی ذریعہ نہیں، اس وقت دکان ومکان کو اجرت میں لیے بغیر اس کی زندگی خطرے میں پڑ جائے گی، اس لیے اس جگہ ضرورت کا تحقق ہو گیا، اور حاجت کا متحقق ہونا تو ظاہر ہے۔ دوامی اجارہ کو کالعدم قرار دینے میں جو لحوق مشقت اور ضرر وحرج ہے وہ کسی سے مخفی نہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ خلو، اور دوامی اجارہ کے لیے لوگوں کی ضرورت وحاجت کا تحقق آج سے کئی صدی پیشتر ہی ہو چکا تھا چنانچہ شامی میں ہے:

و ممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن آفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد ، و قال: فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه

ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيفتى بجواز ذلك للضرورة قياسًا على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتيالًا على الربا اھ. (ص ۱۷، ج ٤)

جواب [٦] تخصیص اور تغییر اور بیع اور بامعاوضہ دست برداری کے علاوہ بھی یہاں کچھ ایسے شرعی حیل ممکن ہیں جنھیں اختیار کر کے مالک پگڑی کی رقم وصول کر سکتا ہے، مثلاً پگڑی کی اس رقم کو بیع یا حق سے دست برداری کا عوض نہ قرار دے کر اسقاط حق کا ذریعہ قرار دیا جائے تو شرعی اعتبار سے یہ حیلہ درست اور صحیح ہے، اس میں کوئی قباحت نہیں۔ چنانچہ امامت وغیرہ کے حق سے بامعاوضہ دست برداری کے سلسلے میں شامی میں ہے:

وذكر البيري عند قول الأشباه: "و ينبغي أنه لو نزل له و قبض المبلغ، ثم أراد الرجوع عليه لايملك ذلك" فقال: أي على وجه إسقاط الحق إلحاقًا له بالوصية بالخدمة والصلح عن الألف على خمس مائة فإنهم قالوا: يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق. (ص ۱٥، ج ٤)

جواب [۷] کرایہ دار کسی اور شخص کو شئ مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

"مستاجر کرایہ کی چیز دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے، مثلاً ایک مکان کرایہ پر لیا اور دوسرے کو کرایہ پر دے دے، یہ ہو سکتا ہے۔ یا زمین زراعت کے لیے لگان پر لی، دوسرے کاشت کار کو لگان پر دے دے یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ اکثر بڑے شہروں میں ایک شخص پورا مکان کرایہ پر لے کر دوسرے لوگوں کو ایک ایک حصہ کرایہ پر دیتا ہے۔ یا دیہات میں کاشت کار زمین دوسروں کو دیا کرتے ہیں"۔ (ص ۱۶۶، حصہ ۱۴، اجارہ کے متفرق مسائل)

جواب [۸] کرایہ دار اپنے حق خلو، یا حق ابقاے اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے، یوں ہی اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال بھی وصول کر سکتا ہے، اور اس کے علاوہ اور کوئی شرعی حیلہ ممکن ہو تو وہ بھی اختیار کر سکتا ہے، شامی میں ہے:

على ما ذكرناه من أن صاحب الخلو المعتبر أحق من غيره، لو استأجر بأجر المثل يحمل ما ذكره في الخيرية من الوقف حيث سئل في الخلو الواقع في غالب الأوقاف المصرية والأوقاف الرومية في الحوانيت و غيرها، هل يصير حقًا لازمًا لصاحب الخلو، و يجوز بيع سكناه و شراؤه، وإذا حكم به حاكم شرعي يمتنع على غيره من حكام الشرع الشريف نقضه؟ ثم ذكر في الجواب عبارة الأشباه و واقعات الضريري .... (ثم قال) و لزم، وارتفع الخلاف خصوصًا فيما للناس إليه ضرورة ....فإنهم يتعاطونه و لهم فيه نفع كلي و يضر بهم نقضه و إعدامه.

جواب [۹] کرایہ دار سے جب کوئی شخص شئ مستاجر کو کرایہ پر لے اور دنیاوی قانون کے اعتبار سے کرایہ داری منتقل کرنے کا اختیار صرف مالک کو حاصل ہو، تو کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا ناحق مال وصول کرنا ہے، لہذا یہ رشوت اور حرام ہے، ہاں اگر کرایہ داری منتقل کرتے وقت کچھ تحریری دستاویز وسند دیے جاتے ہوں اور اس رقم کو تحریر کی اجرت قرار دی جائے تو جواز کی صورت نکل سکتی ہے۔

جواب [۱۰] **(الف)** مالک وقت عقد یا اس سے پہلے کرایہ دار سے جو خطیر رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا تو اسے پوری رقم واپس کر دی جائے گی، اس رقم کی شرعی حیثیت قرض کی ہے اور یہ

رقم لینا جائز ہے۔مگر اس کی وجہ سے عقد اجارہ پر منفی اثر پڑے گا، کیوں کہ عقد اجارہ اس قرض کے ساتھ مشروط ہے اور یہ شرط شرط فاسد ہے اور شرط فاسد سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔

جواب [۱۰] (ب) یہ رقم ماہ بماہ نصف کرایہ میں وضع ہونے کے بعد جو رقم باقی بچے گی اس کی بھی شرعی حیثیت قرض کی ہے اور یہ رقم بھی لینی جائز ہے۔مگر اس کی وجہ سے بھی عقد اجارہ پر منفی اثر پڑے گا۔

جواب [۱۰] (ج) باقی رقم جو ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہوتی رہے گی وہ رقم زر اجرت ہے جو مالک نے پیشگی وصول کر لی ہے اور اس کی وجہ سے عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر تو نہیں پڑے گا البتہ وہ باقی رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی وجہ سے عقد اجارہ فاسد ہو جائے گا۔

جواب [۱۱] اوقاف کی زمین میں مکان ودکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا اس صورت میں جائز ہے کہ یہ عقد خود واقف یا متولی کرے۔وہ رقم خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو اور وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو اور اجرت مثل بھی ادا کرے۔چنانچہ شامی میں ہے:

و قد يقال: إن الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للواقف و استعان بها على بناء الوقف شبيهة بكبس الأرض بالتراب، فيصير له حق القرار فلا يخرج من يده إذا كان يدفع أجر المثل. (ص ١٧، ج ٤)

فتاوی رضویہ میں ہے: پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ:(۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔(۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔(۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل ہے۔(ص ۳۶۴، ج ۶) واللہ تعالیٰ اعلم۔

❋ ❋ ❋ ❋

مقالہ - ۱۳ از : مولانا محمد انور نظامی مصباحی، مدرس مدرسہ فیض النبی کنگھرہ، ہزاری باغ

جواب [۱] اصل مذہب میں دوامی اجارہ ناجائز ہے جیسا کہ عامۂ کتب فقہ میں مصرح ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ کی صحت کے لیے مقدار منفعت واجرت کا معلوم ومتعین ہونا ضروری ہے کیوں کہ جہالت اجرت ومنفعت کی صورت میں نزاع کا اندیشہ ہے، یہی وجہ ہے کہ بیع وشرا جیسے عقود میں جہالت وعدم جہالت پر بہت سارے احکام کا مدار ہے۔

ہدایہ میں ہے:

ولا يصح حتى تكون المنافع معلومة و الأجرة معلومة لما روينا و لأن الجهالة في المعقود عليه و بدله تفضي إلى المنازعة كجهالة الثمن و المثمن في البيع، (ص ٢٧٧، ج٣، كتاب الإجارات، مجلس بركات)

باب بیع میں فرمایا کہ اگر نقود مختلف ہوں اور جنس متعین نہیں کیا تو بیع فاسد ہے، ہاں اگر ان نقود میں کوئی اختلاف مالیت نہیں، تو جہالت مفسد عقد بیع نہیں۔اسی میں ہے:

والاختلاف بين العدالي بفرغانه جاز البيع إذا أطلق اسم الدرهم كذا قالوا و ينصرف إلى ما

قدرّ به من أي نوع كان لأنه لا منازعة ولا اختلاف في المالية. (ص ٤، ج ٣، مجلس بركات)
اسی طرح کسی ایسے برتن سے جس کی مقدار معلوم نہیں یا ایسا متعین پتھر جس کا وزن معلوم نہیں ان سے بیع جائز ہے گرچہ مقدار مجہول ہے کیوں کہ یہ جہالت مفضی الی المنازعۃ نہیں۔ اسی میں ہے:
و يجوز بإناء بعينه لا يعرف مقداره و بوزن حَجَر بعينه لا يعرف مقداره لأن الجهالة لا تفضي إلى المنازعة. (ص ٦، ج ٣، مجلس بركات)
اس قسم کی بہت ساری نظیریں کتب فقہ میں مل سکتی ہیں جن کا ماحصل یہی ہے کہ وہی جہالت مفسد عقد ہے جو باعث نزاع ہے۔ دوامی اجارہ کی صورت میں جو جہالت فتاوی رضویہ ششم کے حوالہ سے سوال نامہ میں منقول ہے۔ عرفاً یہ جہالت مفضی الی المنازعۃ نہیں رہی، لہذا اس جہالت کا فساد اجارہ میں کوئی دخل نہیں ہوگا۔
مسئلہ دائرہ میں جب کہ عرف وتعامل ہو چکا ہے اور معاملات کا مدار عرف وتعامل پر ہے جیسا کہ مجدد اعظم فرماتے ہیں:
"بالجملہ اجارات وغیرہا معاملات میں مدار تعارف پر ہے"۔ (فتاوی رضویہ ج ۸، ص ۱۴۵)
لہذا اس صورت میں اجارہ کے حکم عام میں تخصیص کر کے دوامی اجارہ کے جواز کی راہ نکلتی ہے، کیوں کہ یہاں جو جہالت ہے اب تعارف کی وجہ سے مفضی الی المنازعت نہیں رہی لہذا بحکم عرف عام اس مسئلہ میں اصل مذہب سے عدول کر کے مدار کار عرف پر ہوگا۔ جیسا کہ رسائل ابن عابدین کی یہ عبارت شاہد ہے: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما بظاهر الرواية و يتركا العرف. (ص ١٣٤، ج ٢)

جواب [۲] **حقوق مجردہ** یعنی مجرد عن الملک جیسے حق شفعہ کہ اس میں ملک نہیں، نیز اپنے اوپر سے ضرر کو دفع کرنے کے لیے ثابت ہو کہ حق شفعہ میں پڑوسی سے ہونے والے ضرر کو دفع کرنا مقصود ہے۔
حقوق ثابتہ موکدہ: جو اصالۃً ثابت ہو یعنی دفع ضرر کے لیے ثابت نہ ہو جیسے حق رق وحق طلاق وغیرہ، یہ اس کا خلاصہ ہے جو شامی میں مذکور مثالوں سے میں نے سمجھا ہے، اس کی روشنی میں حق خلو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے کیوں کہ یہ اصالۃً حق نکاح وحق رق کی طرح ثابت ہے نہ حق شفعہ کی طرح دفع ضرر کے لیے۔

جواب [۳] **(الف)** حق خلو کی بیع جائز نہیں، درمختار پھر ردالمحتار میں ہے:
قوله: (وعلى هذا لا يجوز الاعتياض عن الوظائف بالأوقاف) من إمامة و خطابة و أذان و فراشة و بوابة، ولا على وجه البيع أيضًا، لأن بيع الحق لا يجوز كما في شرح الأدب. (ص ١٤، ج ٤)

جواب [۳] **(ب)** حاجت ناس اور عرف وتعامل کی وجہ سے رجوع یا تخصیص کی اجازت ہے۔ جیسا کہ رسالہ المنی والدرر میں مجدد اعظم ضرورت کے متعلق رقم طراز ہیں: ولا يخفى أن هذا مسوِّغ للعدول عن ظاهر الرواية (فتاوى رضويه ج ٨، ص ٢٠٨) نیز رسائل ابن عابدین کی یہ عبارت ابھی گزری جو جزئیہ نمبر ۱۳ میں درج ہے۔

جواب [۴] جائز ہے کیوں کہ حق خلو "حقوق ثابتہ موکدہ" سے ہے اور اس کے عوض رقم لینا جائز ہے اشباہ ونظائر میں ہے: لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة. اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے کہ يجوز الاعتياض عن الحقوق الثابتة المؤكدة.
نیز شامی میں ہے: قالوا: يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق، ولا ريب أن الفارغ يستحق

المنزول به استحقاقًا خاصًا بالتقرير و يؤيده ما في خزانة الأكمل : و إن مات العبد الموصى بخدمته بعد ما قبض الموصى له بدل الصلح فهو جائز اھ. ففيه دلالة على أنه لا رجوع على النازل ، وهذا الوجه هو الذي يطمئن به القلب لقربه اھ. كلام البيري،(ص١٥، ج٤)

علاوہ ازیں حق قصاص، حق نکاح، حق رق سے دست برداری کے معاوضہ کا جواز، اس کی نظیریں ہیں۔

جواب [۵] سوال اول کے جواب میں یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ عرف ناس کی وجہ سے مذکورہ مسئلہ میں تخصیص کی جا سکتی ہے رہ گئی بات یہ کہ پگڑی اور دوامی اجارہ میں عرف وتعامل شرعی کا تحقق ہے یا نہیں، تو بات اظہر من الشمس ہے کہ صرف ہندو پاک ہی نہیں بلکہ دنیا کے عامۂ بلاد میں اس پر عمل برسوں سے جاری ہے جب کہ عرف وتعامل معتبر ہونے کے لیے صرف ایک ہی قطر کے بلاد کثیرہ کا عملِ غالب کافی ہے، مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمہ والرضوان فرماتے ہیں:

ہمیشہ لاجرم اپنے ہی قطر کے بلاد کثیرہ میں عملِ غالب کا نام عرف وتعامل رکھا اور اسی کو بنائے احکام قرار دیا۔ (فتاوی رضویہ ج۸، ص۲۱۱، رسالہ المنی والدرر) نیز اشباہ ونظائر ورسائل ابن عابدین اور رد المحتار کی عبارتوں سے یہی مستفاد ہے۔

حاجت وضرورت بھی تغییر احکام کی ایک وجہ ہے، یہاں حاجتِ ناس کی وجہ سے بطور تغییر حکم دوامی اجارے کے جواز کی راہ نکل سکتی ہے، ضرورت جیسا کہ فقہی نظائر سے سمجھ میں آتا ہے وہ یہ کہ اس کے سوا کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہو۔

یہاں دوامی اجارہ اور پگڑی کے سوا دوسری صورت یہ ہو سکتی تھی کہ اپنی تجارت یا سکونت کے لیے زمین، یا مکان، دکان خرید لے یا وقتی اجارہ پر حاصل کرے، پہلی صورت اس لیے دشوار ہے کہ **اولا** مالک اس کی اہمیت کے پیش نظر فروخت ہی نہیں کرتا، **ثانیا** اگر فروخت کرتا ہے تو اس کی قیمت کی ادائیگی ہر کس وناکس کے بس کی بات نہیں، لہذا خرید کر تجارت یا سکونت بہت دشوار ہے اور اگر دوامی اجارہ کے بغیر وقتی اجارہ ہی سے تجارت شروع کی جاتی ہے تو بعد ختم مدت در بدر بھٹکنا پڑے گا اور تجارت ومعیشت کا دیوالیہ ہو جائے گا اور حرج عظیم کا باعث ہوگا۔ لہذا نہ تو خرید کر مکان ودکان کا مالک بننا آسان ہے نہ ہی وقتی اجارہ میں اسے چین ہے، لامحالہ ایسی صورت اپنانی ہوگی کہ مالک اسے بے دخل کر کے اس کی معیشت برباد نہ کر دے، یہ ضرورت ہی کی ایک صورت ہے۔ والضرورات تبيح المحظورات. شامی میں ہے:

قد يقال: إن الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للواقف و استعان بها على بناء الوقف شبيهة بكبس الأرض بالتراب، فيصير له حق القرار فلا يخرج من يده إذا كان يدفع أجر المثل. (ص١٦، ١٧، ج٤)

فتاوی خیریہ کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں: ثم قال: أقول: ليس الغرض بإيراد هذه الجمل القطع بالحكم، بل ليقع اليقين بارتفاع الخلاف بالحكم حيث استوفى شرائطه من مالكي يراه أو غيره صح، و لزم، وارتفع الخلاف خصوصًا فيما للناس إليه ضرورة، لا سيما في المدن المشهورة.(رد المحتار ص١٧، ج٤)

آگے تحریر فرماتے ہیں: ممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن آفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد ، و قال: فلا يملك صاحب

الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيفتى بجواز ذلك للضرورة قياسًا على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتيالًا على الربا اھ. **قلت:** وهو مقيد أيضًا بما قلنا، بما إذا كان يدفع أجر المثل. (رد المحتار ص١٧، ج٤)

جواب [۶] اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مالک کرایہ دار سے پگڑی کی رقم بطور قرض لے اور مکان و دکان اسے دے دے اور کرایہ دار مثل کرایہ اجرت مثل ادا کرتا رہے۔ تاکہ کل قرض جر منفعة فهو ربوا کے تحت آ کر کرایہ دار کا مکان و دکان سے استفادہ ربا ہو کر حرام نہ ہو جائے، شامی میں ہے: كما قالوا فيمن دفع للمقرض دارًا ليسكنها أو حمارًا ليركبه إلى أن يستوفي قرضه أنه يلزم أجرة مثل الدار أو الحمار. (ص١٧، ج٤)

جواب [۷] دے سکتا ہے بشرطے کہ مالک سے جو کرایہ طے پایا ہے اس سے زائد نہ وصول کرے اور زائد وصول کرنا چاہتا ہے تو اس کو ان تین صورتوں میں سے کوئی ایک اپنانی ہوگی جو مجدد اعظم امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمائی ہے:

"............عمرو کو اختیار ہے کہ خود کاشت کرے، جو پیدا ہو اس کا ہے خواہ دوسرے کو اجارہ پر اٹھا دے، مگر اس تقدیر پر اسے زیادہ لینا تین صورت میں جائز ہو سکتا ہے ورنہ حرام۔

(۱) زمین میں نہر یا کنواں کھودے یا اور کوئی زیادت ایسی کرے جس سے اس کی حیثیت بڑھائے۔ اب چاہے پانچ روپیہ بیگھہ پر اٹھاوے۔ (۲) جس شئ کے عوض خود اجارہ پر لی ہے اس کے خلاف جنس کے اجارہ کو دی۔ (۳) زمین کے ساتھ اور کوئی شئ ملا کر مجموعًا زیادہ کرایے پر دے، کہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ زمین تو وہی روپیہ بیگھہ کو دی گئی۔ اور باقی زیادت جس قدر ہو دوسری شئ کے عوض رہے"۔ (فتاوی رضویہ ص۶۰، ج۸)

لہٰذا اگر زیادہ کرایہ لینا چاہتا ہے تو مکان یا دکان میں کچھ اضافہ کر دے یا جنس اجرت بدل دے یا کوئی اور شئ ملا کر اجارہ پر دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی میں صفحہ ۱۹۵ پر منظوم سوال و جواب میں اس مسئلہ کی وضاحت ہے۔

جواب [۸] کرایہ دار جب حق خلو، یا حق ابقاے اجارہ کا مالک بطور خریداری یا معاوضہ ہو چکا ہے تو حق خلو یا حق ابقاے اجارہ دوسرے سے فروخت کر کے یا اس کے عوض کچھ رقم لے کر وہ حق دوسرے کو دے سکتا ہے۔ اور یہ لینا شرعًا جائز ہوگا جیسا کہ مذکورہ جزئیات سے واضح ہو چکا۔

جواب [۹] اگر اس رقم کو اجرت میں اضافہ تصور کیا جائے تو جائز ہے۔ جیسا کہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

نعم جرت العادة أن صاحب الخلو حين يستاجر الدكان بالأجرة اليسيرة يدفع للناظر دراهم تسمى خدمة هي في الحقيقة تكملة أجرة المثل أو دونها، و كذا إذا مات صاحب الخلو أو نزل عن خلوه لغيره يأخذ الناظر من الوارث أو المنزول له دراهم تسمى تصديقا فهذه تحسب من الأجرة أيضًا. (رد المحتار ص١٧ ج٤)

فتاوی رضویہ ہشتم میں زمین کی کرایہ داری کی منتقلی اور اس وقت زمین دار کو دیے جانے والے نذرانے کے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

"اور یہ نذرانہ کہ زمین دار کو دیا جائے گا کہ اگر سال اول اجرت زمین میں اضافہ تصور کیا جاتا ہے تو زمین دار کو جائز ہوتا"۔(ص ۳۰۸) نیز کرایہ داری کی منتقلی کی تحریری اجرت کے طور پر بھی دیا جاسکتا ہے۔

جواب [۱۰] (**الف**) اس رقم کی شرعی حیثیت قرض کی ہے جیسا کہ شامی سے جزئیہ گزرا:

كما قالوا فيمن دفع المقرض دارًا ليسكنها أو حمارًا ليركبه إلى أن يستوفي قرضه أنه يلزمه أجرة الدار أو الحمار اھ.(رد المحتار ص١٧، ج٤)

اور یہ جائز ہے: فيفتى بجواز ذلك للضرورة الخ (أيضًا)

جواب [۱۰] (**ب**) جائز ہے۔ اور یہ بعینہ پہلی والی صورت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

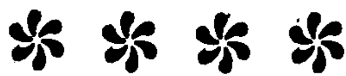
جواب [۱۰] (**ج**) اس کی شرعی حیثیت ثمن معجّل کی ہے۔ اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا، ہدایہ میں ہے: والأجرة لا تجب بالعقد، تستحق بإحدى معاني ثلثة، إما بشرط التعجيل أو بالتعجيل من غير شرط، اھ.(ص٢٧٨، ج٣) اور جب مستحق ہو گیا تو اسے لینے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب [۱۱] بامعاوضہ دست برداری کے طور پر جائز ہے، بشرطیکہ واقف یا متولی خود کرے اور پگڑی کی رقم مصالح وقف میں صرف ہو، نیز اجرت مثل ادا کرتا رہے اور وقف کو اس کی ضرورت بھی ہو۔ چنانچہ غمز العیون والبصائر میں ہے:

و وجهه أن الواقف لما يريد أن يبني محلًا للوقف فيأتي له أناس يدفعون له دراهم على أن يكون لكل شخص محل من تلك المواضع التي يريد الواقف بناء ها فإذا قبل منهم تلك الدراهم فكأنه باعهم تلك الحصة بما دفعوه له.......... وشروط صحة الخلو أن يكون ما بذل من الدراهم عائدًا على جهة الوقف بأن ينتفع بها فيه فما يفعل الآن من أخذ الناظر الدراهم ممن يريد الخلو و يصرفها في مصالح نفسه بحيث لا تعود على الوقف منها شيء و يجعل لدافعها خلوًا في الوقف فهذا الخلو غير صحيح.(حموى على الأشباه ص١٦٣)

فتاویٰ رضویہ ششم میں ہے:"پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ:(۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔(۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔(۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کرسکتا ہے تو خلو باطل ہے۔(ص ۳۶۴، ج۶، رسالہ جوال العلو لتبیین الخلو)

هذا ما ظهر لي والعلم عند الله تعالىٰ وهو أعلم و علمه أتم و أحكم.



مقالہ - ۱۴ ــــــــ از : مولانا اختر حسین بستوی قادری، مدرس دار العلوم ربانیہ، باندہ

جواب [۱] فقہی اعتبار سے اگر بنظر عمیق دیکھا جائے تو دائمی اجارہ کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس میں مالک اپنا حق خلو بیچ دیتا ہے اسی لیے تو اس کو نہ کرایہ دار کو نکالنے کا حق رہ جاتا ہے، نہ ہی دوسرے کو اجارہ وغیرہ پر دینے کا حق رہ

جاتا ہے، مالک مکان کا اپنا یہ حق فروخت کر دینا بمطابق اصل مذہب تو ناجائز ہے كما في الكتب الفقهية مگر شامی واشباہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ بعض فقہانے عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے۔

علامہ حموی فرماتے ہیں: صحت خلو راجح ہے کیوں کہ اس پر بکثرت عمل جاری ہو چکا ہے تمام ممالک میں خصوصا دیار مصر میں تو اس کی صحت پر اعتماد کرنا چاہیے بارتکاب أخف الضررين کیوں کہ حکم بطلان سے تضییع اموال خلق اور کثرت اختصام بین الانام لازم آتا ہے، خصوصا جب کہ وہ وقف ہو خیرات وحسنات پر تو اس کے ابطال سے ابطال خیرات لازم آتا ہے۔ واضح رہے جواز خلو کا فتوی بربنائے عرف خاص تھا مگر فی زمانناتو عرف خاص نہیں بلکہ تعامل عام اور حاجت ناس کا معاملہ ہو گیا ہے اس لیے بدرجۂ اولی جائز ہے۔ إذا ضاق الأمر اتسع حكمه (رد المحتار)

جواب [۲] حق خلو حقوق مجردہ سے ہے۔

جواب [۳] اصل مذہب کے اعتبار سے حق خلو کی بیع ناجائز ہے۔ لأن بيع الحق لا يجوز (شامی)

جواب [۳] حاجت ناس وعرف وتعامل کی بنا پر اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے: وتخصيص النص بالتعامل جائز (رسائل ابن عابدين)

جواب [۴] حق خلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة. (در مختار)

جواب [۵] عرف ناس اور حاجت کی بنیاد پر اس میں تغییر ممکن ہے، فقہائے کرام نے بہت سارے مسائل میں اصل حکم میں تغییر تعامل وحاجت کی بنا پر کیا ہے جس کی تفصیل فتاوی رضویہ وغیرہ میں موجود ہے، خود حق خلو کا ہی اعتیاض بعض فقہانے بربنائے عرف جائز قرار دیا ہے (كما مر آنفًا)

جواب [۶] فقیر کی عقل ناقص میں اس کے جواز کی ایک شکل یہ آرہی ہے کہ مالک جتنی رقم پگڑی کے طور پر لینا چاہتا ہے، اسے پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب کرلے مثلاً ایک لاکھ پگڑی لینا چاہتا ہے اور کرایہ سو روپیہ ماہانہ طے ہوا تو پہلے ماہ کا کرایہ ایک لاکھ ایک سو روپیہ رکھے اس طرح وہ رقم کرایہ میں محسوب ہو جائے گی۔

جواب [۷] مدت اجارہ کے اندر دے سکتا ہے وله السكنى بنفسه و إ سكان غيره بإجارة وغيرها (شامی)

جواب [۸] اس میں قدرے تفصیل ہے، اگر وہ مدت اجارہ جو موجر ومستاجر کے ما بین متعین تھی ختم ہو گئی ہو تو مستاجر کو قطعی یہ حق نہیں کہ کسی دوسرے شخص سے حق خلو کی بیع کرے یا مکان مالک سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کرے کیوں کہ مدت اجارہ کی تکمیل کے بعد کرایہ دار کا مکان پر کوئی حق نہ رہا کہ جس کا عوض طلب کرے، اور اگر مدت اجارہ کے اندر اس کی بیع کرتا ہے، یا کچھ عوض طلب کرتا ہے تو یہ جائز ہے جب کہ اتنی ہی رقم وصول کرے جتنی کہ اس نے خود کرایہ داری کرتے وقت مکان مالک کو دی تھی البتہ اگر اس مکان میں کچھ روپیہ خرچ کر چکا ہے تو زیادہ بھی لے سکتا ہے۔ (کفایہ، شامی)

جواب [۹] اس کی صورت جواز یہ سمجھ میں آتی ہے کہ جتنی رقم لینا چاہتا ہے اس کو پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب کر کے لے سکتا ہے۔

جواب [۱۰] (الف) وہ رقم قرض ہے کما هو التحقیق عندي اس کا لینا بیع الوفا پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہے۔ (شامی)

جواب [۱۰] (ب) یہ بھی قرض ہے اس کا لینا بھی مذکورہ تاویل سے جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ج) یہ رقم اجرت ہے جو بطور پیشگی ادا کر دی گئی ہے گو کہ بظاہر یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگ رہی ہے، مگر پھر بھی اس سے عقد اجارہ پر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ ولو آجر بشرط تعجیل الأجرة جاز (بدائع الصنائع)

جواب [۱۱] جائز ہے۔ ولکن بشرائط مذکورة في الفتاوی الرضویة (ج ٦، ص ٣٦٤، و بتاویلات مذکورة في الجواب)

❋ ❋ ❋

ان مقالات پر سیمینار میں بڑی عرق ریزی کے ساتھ بحثیں ہوئیں پھر بھی بہت کچھ امور تنقیح طلب رہ گئے اس لیے تنقیحی سوالات دوبارہ علمائے کرام کی خدمات میں پیش کر کے ان کے جوابات حاصل کیے گئے، وہ سوالات مع جوابات آئندہ صفحہ سے ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

❋ ❋ ❋ ❋ ❋

تنقیحی سوالات بسلسلۂ دوامی اجارہ

-: ﴿الف﴾ :-

(۱) حق خلو حقوق مجردہ سے ہے، یا ثابتہ سے؟ بہر صورت ان دونوں کی بیع، یا ان سے بامعاوضہ دست برداری جائز ہے، یا نہیں؟

(۲) عرف وتعامل وحاجت (بمعنی فقہی) کا تحقق یہاں ہے یا نہیں؟ حاجت مؤاجر اور مستاجر دونوں کو ہے، یا صرف ایک کو۔

(۳) حقوق کی بیع منصوص فی الشرع ہے، یا نہیں؟

(۴) بدل خلو مواجر کو لینا جائز ہے، یا نہیں؟

(۵) پیشگی رقم قرض محض ہے، یا اجارۂ محض، یا رہن محض، یا من وجہٍ رہن و من وجہٍ قرض ہے، یا اجارہ بشرط قرض، یا قرض بشرط اجارہ؟

(۶) تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجۃ ہے یا نہیں؟

(۷) تعامل مدت مطلقہ کے اجارہ کا ہے یا دائمی اجارہ کا؟

(۸) اوقاف کے اجارہ کا کیا حکم ہے؟ (یعنی سوال میں مذکور تمام صور کے ساتھ)

(۹) پگڑی کی حیثیت تبرع کی ہے یا کچھ اور کی، پگڑی کی شکل بدل جانے سے حکم بھی بدلے گا یا نہیں؟

(۱۰) کرایہ دار دوسرے کو شئ مستاجر (مثلاً دُکان) کرایہ پر دے تو اس کے لیے حاجت متحقق ہے یا نہیں؟

(۱۱) کیا پگڑی دوام کا معاوضہ ہے؟

-: ﴿ب﴾ :-

(۱) مالک کے لیے حق خلو حاصل ہے یا نہیں؟

(۲) حق ابقا میں کیا وراثت جاری ہوگی گو کہ وہ کرایہ دار کی ملک نہ ہو؟

❁❁❁❁❁❁❁❁

تنقیحی جوابات

تنقیحی مقالہ-۱ از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی، واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للّٰہ. والصلاۃ والسلام علی حبیب اللّٰہ و علی کلّ من نصح لہ و والاہ.

-:﴿ الف ﴾:-

جواب [۱] ''حق خلو'' حقوق ثابتہ سے ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حق خلو نام ہے ابقاے اجارہ وابقاے تصرف کا، اور بہر حال یہ حق شیٔ مُستاجَر (مثلاً دُکان، مکان) میں کرایہ دار کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ کرایہ دار کو نفسِ اجارہ کی وجہ سے مدت مقررہ تک دکان، مکان کو اپنے پاس رکھنے کا حق ملتا ہے، جو بلاشبہہ شیٔ مستاجَر سے ہی متعلق ہے اور خلو میں اسی اجارہ کو دوامی طور پر باقی رکھنے کا حق ملتا ہے تو یہ حق بھی بلاشبہہ شیٔ مستاجَر سے ہی متعلق ہوا۔ یوں ہی عقد اجارہ کی وجہ سے کرایہ دار کو مکان میں تصرف کا حق ملتا ہے، خلو میں یہی حق تصرف دائمی ہو جاتا ہے اور بلاشبہہ یہ حق تصرف کرایہ دار کو شیٔ مستاجَر میں ہی ملتا ہے۔ اس لیے ''حق خلو'' حقوق ثابتہ سے ہوا۔

کیوں کہ حق ثابت اس حق کو کہتے ہیں جو محلِ عقد میں ثابت ہو، اور صاحب حق اس کا مالک ہو اور حق خلو کا یہی حال ہے۔

حقوق کی اقسام، ان کی تعریفات اور امثلہ کی تفصیل میرے مقالہ کے دوسرے باب میں ہے۔

حق ثابت سے بامعاوضہ دست برداری جمہور فقہا کے نزدیک جائز ہے اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا بھی یہی موقف ہے۔

اور حق ثابت کی بیع اصل مذہب میں ناجائز ہے مگر روایتِ نادرہ کے مطابق جائز ہے، اب اس بیع کی حاجت بھی ہے اور اس پر تعامل بھی، لہذا بر بناے حاجتِ شرعیہ، وتعامل مسلمین روایتِ نادرہ کے مطابق جوازِ بیع کا حکم ہونا چاہیے۔

حق مجرد روایت ظاہرہ ونادرہ کسی میں بھی مال نہیں، نہ صاحب حق اس کا مالک، یہ حق صرف بندے سے ضرر کو دور کرنے کے لیے اسے ملتا ہے کہ چاہے تو اسے اختیار کرے، چاہے تو نہ اختیار کرے، جیسے خیار شرط ایک حق مجرد ہے، لہذا اس کی بیع بھی ناجائز ہے اور معاوضہ لے کر اس سے دست برداری بھی کہ بیع و دست برداری سے ثابت ہو گیا کہ اسے یہاں کوئی ضرر نہ تھا، تو جس بنیاد پر اسے یہ حق ملا تھا وہی نہ رہا، اس لیے بیع و دست برداری خود ہی باطل ہو جائے گی، پھر معاوضہ کس چیز کا بدل ہوگا؟ اس کی بھی تفصیل میرے مقالہ کے دوسرے باب میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] تعامل بھی متحقق ہے اور حاجت بھی۔ ''تعامل'' تو اس لیے کہ عام طور پر مکانات کو دوامی اجارہ پر دینے، لینے اور اس کی خرید و فروخت کا رواج ہے، اسی کو عرف بھی کہتے ہیں۔

''حاجت'' اس لیے کہ انسان رہائش وکسبِ معاش کے لیے مکان ودکان کا محتاج ہے اور ہر شخص کے پاس مکان و دکان موجود نہیں، اگر یہ اجارے منسوخ کر دیے جائیں تو اربوں، کھربوں انسان سخت حرج وضرر کا شکار ہوں گے، اور بے شمار انسانوں کی تجارتیں دم زدن میں تباہ ہو کر رہ جائیں گی۔

یوں ہی اگر یہ اجارے گیارہ ماہ، یا سال، دو سال یا کچھ کم وبیش کے لیے ہوں تو بھی رہائش پذیر لوگوں اور دکان داروں کے لیے بڑا حرج ہوگا کہ بار بار دکان، مکان خالی کرنے کی زحمت، دوسرے دکان، مکان کے انتظام کے لیے دوڑ دھوپ اور کوشش وسفارش کی زحمت، پھر اس دوسری جگہ منتقل ہونے وغیرہ کی زحمت، وقت کی بربادی، کاروبار کا تعطل وغیرہ، یہ سب بلاشبہہ حرج وضرر کا باعث ہیں۔

خلاصہ یہ کہ دوامی اجارے کو ممنوع ومنسوخ قرار دے دیں تو بھی حرج ہے اور مختصر مدت کے لیے دیں تو بھی حرج ہے، ہاں دوامی اجارہ انسانی معیشت، اور تجارت وحرفت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہے اس لیے اس کو ضرورتِ شرعیہ کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، مگر اس کے بغیر عامۃ الناس کو لحوق مشقت وحرج وضرر ضرور ہے، اس لیے اس کی حاجتِ شرعیہ متحقق ہے۔

یوں ہی مالکان کو بھی دوامی اجارے کی حاجت ہے، بلکہ انھیں تو بدلِ خلو کی بھی حاجت ہے کیوں کہ:

(الف) ہر شخص کو کسب معاش کی حاجت ہے جس کا ایک ذریعہ اجارہ بھی ہے۔ اگر مالکان دائمی اجارے پر دکانات ومکانات نہ دیں تو بڑے شہروں میں اِلا ماشاء اللہ کوئی ان کی دکان یا مکان عموماً اجارے پر نہ لے گا، جس کے باعث ان کے کسب معاش کا ایک بڑا دروازہ بند ہو جائے گا، اور اگر اس کا ذریعہ معاش بس یہی ہو، اور اسی کے لیے اس نے زر کثیر صرف کر کے عمارات بنوائی ہوں، تب تو وہ نان شبینہ کا بھی محتاج ہو سکتا ہے، اور بہر حال دونوں صورتیں اس کے لیے باعثِ حرج وضرر ہیں۔

(ب) کرایہ اجر مثل سے بہت کم ہوتا ہے جس میں مالک کا سخت ضرر ہے۔

(ج) کرایہ میں وہ عام حالات میں اضافہ خود نہیں کر سکتا ہے، بلکہ ڈی، ایم کے ذریعہ کرانا پڑے گا، ڈی، ایم بھی عام طور سے اضافہ نہیں کرتا ہے، اور کرتا ہے تو بہت معمولی۔

(د) قانونی حیثیت سے ''مکانِ مُستاجَر'' کا انکم ٹیکس، ہاؤس ٹیکس، دولت ٹیکس مالک کو دینا پڑتا ہے، کرایہ کی رقم سے یہ ٹیکس وضع کیجیے تو کرایہ گھٹ کر بہت کم رہ جاتا ہے۔ ایک تو کرایہ یوں ہی کم تھا، مزید براں ٹیکسوں کی ادائگی نے اسے صرف برائے نام کرایہ رہنے دیا، تو مالک کے دستِ تصرف سے مکان بھی گیا، اور جو کرایہ ملا وہ زیادہ تر حکومت کی نذر ہو گیا، ایسی قلیل آمدنی اس زمانے میں ضروریات کی بھی کفایت نہیں کر سکتی، چہ جائے کہ اسے آسائش وغیرہ میں صرف کیا جائے۔ اس میں بھی مالک کا سخت ضرر ہے۔

(ہ) کرایہ دار جب کبھی وہ مکان واپس کرے گا تو وہ خود ایک لمبی رقم مالک سے لے گا، اور اگر یہ نہ دے سکے تو وہ دکان، مکان اس کے حوالہ نہ کرے گا، یہ بے چارہ اپنا ہی مکان اپنے ہی قبضہ میں لانے کے لیے کہاں سے رقم فراہم کرے۔

ان وجوہ کی بنا پر مالک کے لیے پگڑی لینے کی حاجت متحقق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب [۳] بیع حقوق کے منصوص فی الشرع ہونے کی صراحت مجھے نہ ملی، ہاں مال کے بدلے میں حقوق ثابتہ سے صلح ودست برداری کی نظیر شرع میں موجود ہے، جیسے صلح عن دمِ العمد۔ مال کے بدلے میں مال کی صلح ہو تو وہ بیع ہی قرار پاتی ہے، مگر یہاں مال کے بدلے میں نفس کی صلح ہو رہی ہے، اس لیے اس پر بیع کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا اس صلح کو حق سے دست برداری کے نام سے موسوم کیا گیا۔ ویسے علماے محققین نے بیع حقوق کے بارے میں جو تاثرات پیش کیے ہیں ان

سے یہ اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ یہ مسئلہ منصوص فی الشرع نہیں، مثلاً حضرت علامہ شامی فرماتے ہیں: وبالجملة فالمسألة ظنيّة والنظائر متشابهة، و للبحث فيها مجال اھ. (ص ۱۵، ج ٤)

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

مسئلۂ اعتیاض عن الوظائف میں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ مبحث معرکۃ الآرا ہے مگر مرضی و مختار جماہیر فحول و نحاریر عدول صحت و قبول ہے، اور وہی ہنگام اعتبار و ملاحظہ نظائر، ان شاء اللہ تعالیٰ اظہر۔ اگر چہ دوسرا پلہ بھی بہت ثقیل و گراں ہے۔ اھ. (ص ۱۴۱، ج ۷، سنی دار الاشاعت، مبارک پور/ رضا اکیڈمی، ممبئی)

جواب [۴] مواجر کو بدلِ خلو (پگڑی) لینا بوجہِ حاجت جائز ہے۔ کیوں کہ یہ رقم رشوت یا کوئی مال حرام نہیں ہے۔ بلکہ سوائے حق اجارہ کے دوسرے تمام حقوق ثابتہ مثل ہبہ، صدقہ، وصیت وغیرہ کا معاوضہ ہے۔ جیسا کہ ہم جواب نمبر ۱۱ میں اس مسئلے پر قدرے تفصیلی گفتگو کریں گے ان شاء اللہ العزیز۔ اور مالک کے لیے حق اجارہ چوں کہ باقی رہتا ہے اس لیے اسے مکان، دکان کا کرایہ لینا، اس میں اضافہ کا مطالبہ کرنا اور کبھی کرایہ دار اگر دوسرے کو وہ مکان، دکان اجارے پر دے تو اس کے نام منتقلی نامہ مرتب کرنا اور بعض صورتوں میں اس کا معاوضہ لینا جائز ہوتا ہے۔ اور اسی حق کی وجہ سے اسے ہاؤس ٹیکس، انکم ٹیکس، اور دولت ٹیکس بھی دینا پڑتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۵] یہاں پیشگی رقم سے مراد سیکورٹی یعنی زرِ ضمانت ہے اور زرِ ضمانت اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے خالص قرض ہے، ہاں اس کی مشابہت رہن سے بھی ہے بلکہ عاقدین کا مقصود بھی اس کا شاہد ہے مگر شرعاً رہن کے لیے مقبوض ہونا ضروری ہے، وہ یہاں مفقود ہے، اس لیے اسے رہن نہیں مانا جا سکتا۔ اس کی قدرے تشریح میرے مقالہ: ''تنقیحات مسئلۂ دیون'' میں ہے۔

ہاں! اجارے کے لیے قرض کی شرط مُفسدِ عقد ہے جب کہ قرض کا تعامل نہ ہو، اور اگر تعامل ہو تو اجارہ بشرط قرض بھی جائز ہوگا۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

''ہاں! یہاں ایک اور امر قابلِ غور تھا کہ اذہانِ مفتیان اگر اُس طرف جاتے تو کہا جاتا کہ طرزِ فقہی پر کلام کیا، وہ یہ کہ بلاشبہہ یہ عقد (منی آرڈر) عقد اجارہ، اور فیس اُجرتِ عمل اور قرض تنہا پر نفعِ مُستقرِض، اور سفاتج پر قیاس مُحتمل۔ مگر جب کہ یہ قرض مفروض و داخلِ ضابطہ ہے تو اجارہ ایسی شرط پر ہوا جس میں احد المتعاقدین کا نفع ہے اور وہ مقتضائے عقد نہیں، اسی قدر منع و فسادِ عقد کے لیے بس ہے۔ و لكنّي أقول :و بحول الله تعالى أجول. ہنوز بلوغ شرط تاحدِّ افساد میں اور شرط باقی ہے کہ عرف ناس اس شرط کے ساتھ جاری نہ ہو ورنہ بحکم تعارف جائز رہے گی اور صحت و جوازِ عقد میں کچھ خلل نہ ڈالے گی۔ منی آرڈر کا نہ صرف تمام بلاد و اَمصار و اَقطارِ ہندیہ، بلکہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی دائر و سائر ہونا محتاج بیان نہیں''۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۰۳، ۲۰۴، ج ۸، رسالہ المنی والدرر لمن عمد منی آرڈر)

الغرض اجارہ و سیکورٹی کا یہ معاملہ اجارہ بشرط قرض ہے جو یہاں جائز ہے کیوں کہ شرطِ قرض کا تعارف و تعامل متحقق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۶] تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجت نہیں۔

تعامل کی تاثیر ہے تخصیص حکم۔ اور حاجت کی تاثیر ہے تغییر حکم، مثلاً اشیائے منقولہ کا وقف اصل مذہب میں ناجائز

ہے، یہ حکم عام ہے، مگر جن منقولات میں وقف کا تعامل ہے، ان کا وقف جائز ہے، تو یہ تخصیص حکم ہوا مگر یہاں حاجت نہیں کہ وقف جائز نہ ہو تو لوگ حرج و مشقت میں مبتلا ہو جائیں۔

سود کی شرط پر قرض لینا جائز نہیں، اگر بالفرض اس پر ساری دنیا کا تعامل ہو جائے، تو بھی یہ ناجائز ہی رہے گا، لیکن حاجت شرعیہ کے تحقق کی صورت میں یہ حکم بدل جاتا ہے، چنانچہ فقہا فرماتے ہیں کہ محتاج کے لیے استقراض بالربح جائز ہے۔

یہاں سود کے افراد میں سے کسی فرد کی تخصیص نہیں ہوئی ہے کیوں کہ سود کا ہر فرد اپنی جگہ حرام ہے، بلکہ بوجہ حاجت یہاں سود کا حکم ہی بدل گیا ہے۔

اس کے برخلاف وقف منقول والے مسئلے میں اشیاے منقولہ کے بعض افراد کو جن میں وقف کا تعامل ہے۔ ان کے حکم سے خارج کر دیا گیا ہے، ایسا نہیں کہ تعامل کی وجہ سے اشیاے منقولہ کا حکم ہی بدل گیا ہے۔

ان مثالوں سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ دونوں کی تاثیر الگ الگ ہے وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تعامل اپنے عمل میں حاجت کا اور حاجت اپنے عمل میں تعامل کی محتاج نہیں ہے۔

صحیح یہ ہے کہ حاجت اور تعامل میں ''عموم و خصوص من وجہٍ'' کی نسبت ہے جس میں دو مادے افتراق کے اور ایک اجتماع کا ہوتا ہے۔ جیسے بیع استصناع اور حمام کا اجارہ کہ یہ بوجہ حاجت و تعامل جائز ہیں تو یہاں دونوں ہی مجتمع ہیں۔ ہدایہ میں ہے:

فأما الحمام فلتعارف الناس. (۳/۲۸۷)

نیز اسی میں ہے: و للتعامل جوّزنا الاستصناع. (ص۴۵، ج۳) اشباہ میں ہے: الحاجة تنزل منزلة الضرورة. منها جواز الاستصناع للحاجة و دخول الحمام مع جهالة مكثه فيها وما يستعمله من مائها (ص۱۱۵، قاعدۂ خامسہ، الضرر یزال)

''حاجت ہو مگر تعامل نہ ہو'' جیسے بیع خیار شرط کے ساتھ، خیار نقد کے ساتھ، خیار تعیین کے ساتھ اور محتاج کے لیے استقراض بالربح وغیرہ کہ یہاں حاجت ہے تعامل نہیں ہے۔

''تعامل ہو مگر حاجت نہ ہو'' جیسے شروط متعارفہ کے ساتھ اشیا کی بیع، اشیاے منقولہ کا وقف، محفل میلاد شریف کا انعقاد، خیاط و صباغ کا اجارہ، وغیرہ۔

واضح ہو کہ جو دلیل مُغیّر حکم ہوگی وہ مُخصّص حکم بھی ہو سکتی ہے۔ فتاوی رضویہ میں ہے:

چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہذا قولِ ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے، وہ چھ باتیں یہ ہیں: ضرورت، دفع حرج، عرف، تعامل الخ (ص۳۸۵، ج۱)

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس عبارت میں تعامل کو مستقل موثر تسلیم کیا ہے، اس کی تاثیر کو حاجت کے ساتھ مقرون نہیں فرمایا۔ دفع حرج کو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے حاجت کی جگہ لکھا ہے اور اس کی بھی تاثیر کو مقرون بالتعامل نہیں بتایا۔

غرض یہ کہ یہ دونوں اپنی اپنی تاثیر میں دوسرے کے محتاج نہیں، ہاں دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے۔

یہ ایک اصولی گفتگو تھی، ویسے مسئلہ خلو میں جیسا کہ بیان ہوا تعامل مقرون بالحاجۃ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب [۷] بدل خلو کے ساتھ جو اجارہ ہوتا ہے وہ دوامی ہوتا ہے، خواہ اس کی مدت مطلق رکھی گئی ہو، یا دوام کا ذکر وقت عقد کیا گیا ہو۔تعامل اسی کا ہے۔

جواب [۸] اوقاف کا اجارہ بھی بوجہ عرف وتعامل و بوجہ حاجت، دائمی طور پر جائز ہے البتہ اس کے لیے درج ذیل شرائط کی پابندی بھی لازمی ہے۔

(۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔(۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔(۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کرسکتا ہے تو خلو باطل ہے۔ایسا ہی الفتاوی الرضویہ ص ۳۶۴، ج ۶، رسالہ جوال العلو میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] پگڑی کی حیثیت تبرع کی نہیں کیوں کہ تبرع تو احسان کو کہتے ہیں، اور یہ بلاشبہہ احسان نہیں، پھر اس کی حیثیت کیا ہے، ہمت اس کے متعلق اپنی فہم قاصر کے مطابق اسی گفتگو کے اخیر میں کچھ روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے ان شاء اللہ العزیز۔

پگڑی کی شکل ضرور بدل گئی ہے کہ پہلے پگڑی عمارت میں اضافہ کا نام تھا، اور اب خطیر رقم کا نام ہے مگر اس کے مقصود میں قطعًا کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ دونوں کا مقصود ابقاے اجارہ ہے وبس، اس لیے حکم بہر حال دونوں شکلوں کا ایک رہے گا، فقہا فرماتے ہیں: الاعتبار في العقود للمعاني۔اعتبار عقود میں معانی ومقاصد کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب [۱۰] کرایہ دار شئ مُستاجَر (مثلاً دُکان، مکان) دوسرے کو کرایہ پر دے تو اس کے لیے بھی حاجت متحقق ہے کہ اب یہ مواجر (مالک دُکان) کے قائم مقام ہوتا ہے، تو جس طرح سے مواجر کو حاجت متحقق ہے، ٹیکس کے استثنا کے ساتھ وہی حاجت اس کے حق میں بھی ہے۔

نیز عمومًا کرایہ دار دوسرے کو شئ مستاجَر یوں دیتا ہے کہ کسی بھی وجہ سے اُس مقام پر اس کو دکان کی حاجت نہیں ہوتی، اب اگر وہ دکان یوں ہی بند رکھے، تو اسے نقصان ہوگا کہ ایک تو اس دکان سے آمدنی نہیں ہوگی، دوسرے ماہ بماہ کرایہ دینا پڑے گا، تیسرے جو پگڑی پہلے دے چکا ہے اس کی جگہ اسے کچھ نہ ملے گا، چوتھے اگر دوسری جگہ دکان لیتا ہے تو وہاں اسے پھر پگڑی کے نام پر بھاری رقم ادا کرنی پڑے گی، اس طرح اسے اپنا ملا نہیں اور مزید اپنے پاس سے دینا پڑا، یہ بلاشبہہ اس کے لیے ضرر وحرج کا باعث ہے۔اس لیے کرایہ دار کو بھی پگڑی لینے کی حاجت متحقق ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۱] ہاں بظاہر ایسا ہی محسوس ہوتا ہے کہ پگڑی کا لین دین ''تصرّف دوام'' کے معاوضہ کے طور پر ہوتا ہے، کیوں کہ شئ مستاجَر سے انتفاع وتصرف کا حق تو نفس اجارہ کی وجہ سے اصالۃً ملتا ہے اور کرایہ دار کو ماہ بماہ اس کا کرایہ بھی دینا پڑتا ہے لہٰذا پگڑی اس انتفاع وتصرف کا معاوضہ نہ ہوگی، بلکہ تصرف کے بقا، ودوام ہی کا معاوضہ ہوسکتی ہے۔

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ پگڑی کو عام طور سے اصحاب قانون کرایہ کی رقم نہیں تسلیم کرتے، وہ اسے کرایہ سے جدا دوسری رقم مانتے ہیں اس کا نام ان کے نزدیک پِرِیمیَم ہے۔تو یوں بھی پگڑی حقِ اِبقاے اجارہ وحق اِبقاے تصرف کا معاوضہ قرار پاسکتی ہے جو حقوقِ ثابتہ موکّدہ سے ہے جس کی بیع بوجہ تعامل و بوجہ حاجت جائز ہے، یوں ہی اس سے دست برداری بھی فقہاے محققین کے نزدیک معاوضہ لے کر جائز ہے، لہٰذا پگڑی کی رقم لینا، دینا جائز ہوا۔

اشکال قوی:- لیکن اس پر ایک قوی اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ "ابقاے اجارہ وابقاے تصرف" کا مطلب ہے "مکان، دکان سے دائمی انتفاع کا حق"۔ کرایہ "حقِ انتفاع" کا معاوضہ ہوتا ہے۔ یہی حق جب مالک نے مُعاوضہ لے کر دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا، یا دوسرے کے لیے اس حق سے دست بردار ہو گیا تو اس کا مالک یہ نہ رہا، بلکہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا جس کے ہاتھ یہ حق بِکا ہے، یا جس کے لیے یہ دست بردار ہوا ہے۔ تو پھر اس پر ماہ بماہ کرایہ، گو کم سہی، کیوں واجب ہوتا ہے، اور مالک مکان اُس حق کا کرایہ کیوں وصول کرتا ہے جس کا یہ مالک نہیں؟

اور اگر یہ ماہانہ رقم واقعۃً کرایہ ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ پگڑی ابقاے تصرف و اجارہ کا معاوضہ نہیں، گو وہ اسی معاوضہ تصرف کے قصد سے لی اور دی جاتی ہو، اور یہی متعارف بھی ہو۔ غرضیکہ پگڑی کو معاوضۂ حق تصرف مانیے تو ماہانہ کرایہ سے اعتراض پڑتا ہے، اور ماہانہ رقم کو کرایہ مانیے تو پگڑی کے معاوضہ تصرف ہونے پر اعتراض پڑتا ہے!

اس اشکال کا میری نگاہ میں کوئی معقول حل نہیں اِلّا یہ کہ:

* پگڑی کا لین، دین بوجہ حاجتِ شرعیہ جو واقعۃً متحقق ہے۔ جائز قرار دیا جائے۔
* یا یہ مانا جائے کہ پگڑی کرایہ کے علاوہ کوئی دوسری رقم نہیں، بلکہ یہ مکان کا جزء کرایہ ہے جو پیشگی دیا جاتا ہے، اور جزء کرایہ ماہ بماہ حسب قرارداد دیا جاتا ہے۔

اور اس صورت کا جواز بھی تعامل و حاجت کی پشت پناہی کا محتاج ہے کیونکہ کرایہ یا تو پوری مدتِ منفعت کا ایک ساتھ مقرر ہوتا ہے جو معلوم ہوتا ہے، یا ماہ بماہ وغیرہ کے حساب سے مقرر ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ پگڑی کو جزء کرایہ قرار دیا جائے تو اس کی مدت معلوم ہونی چاہیے، حالانکہ یہاں مجہول ہے، مگر یہ جہالت بوجہ تعامل گوارا کی جاتی ہے۔ ساتھ ہی اس کی حاجت بھی ہے اس لیے جائز و درست ہے۔

ویسے یہ توجیہات بھی تکلف سے خالی نہیں گو بجاے خود درست ہیں۔

اشکال قوی کا حل:- آج شب چہار شنبہ ۲۴ رمضان المبارک ۱۴۲۷ھ مطابق ۱۷ اکتوبر ۲۰۰۶ء کو پروف ریڈنگ کے دوران اس اشکال کا حل یہ سمجھ میں آیا کہ مکان، دکان وغیرہ اَملاک سے مالک کے بہت سے حقوق وابستہ ہوتے ہیں۔ مثلاً:

(۱) حق سکونت، (۲) حق بیع، (۳) حق ہبہ، (۴) حق صدقہ، (۵) حق وصیت، (۶) حق وقف، (۷) حق کفالہ، (۸) حق حوالہ، (۹) اور اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ کے لیے نسلاً بعد نسلٍ حق اِرث (۱۰) وغیرہ۔

یعنی مالک اپنے مکان دکان میں رہ سکتا ہے۔ دوسرے کے ہاتھ اسے بیچ سکتا ہے، دوسرے کو ہبہ و صدقہ کر سکتا ہے۔ دوسرے کے لیے وصیت کر سکتا ہے۔ مسجد، مدرسہ وغیرہ دینی امور کے لیے وقف کر سکتا ہے۔ غرضیکہ تمام مالکانہ حقوق اسے حاصل ہوتے ہیں اور اس کی وفات کے بعد وہ اس کے وارثین کی میراث ہوتا ہے اور وہی اس کے حق دار ہوتے ہیں۔

مِلک سے تعلق رکھنے والے یہ تمام حقوق فقہی اصطلاح کے مطابق حقوقِ ثابتہ مؤکدہ سے ہیں جنھیں صاحب حق بوجہِ حاجت اور بوجہ عرف و تعامل بیچ سکتا ہے اور ان کا معاوضہ لے کر دوسرے کے حق میں بغیر ان وجوہ کے بھی دست بردار ہو سکتا ہے۔

اس تشریح کو سامنے رکھ کر پگڑی کے معاملہ کا تجزیہ کرنے سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ اس معاملے میں دو طرح کے

معاہدے ہوتے ہیں۔ ایک معاہدۂ اجارہ، جس کے ذریعہ کرایہ دار کو دکان میں رہنے اور کاروبار کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اگر بات یہیں تک محدود رہتی تو اسے مدت مقررہ تک اس سے انتفاع کا حق ملتا و بس۔

دوسرا معاہدۂ صلح یعنی حق اجارہ کے سوا دوسرے تمام حقوق سے کرایہ دار کے لیے بامعاوضہ دست برداری۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک دکان پگڑی کے نام پر ''ہونے والے کرایہ دار'' سے خطیر رقم وصول کرتا ہے اور اس کے بدلے اپنے حقوقِ مالکانہ مثل بیع، ہبہ، صدقہ، کفالہ، حوالہ، وصیت، وقف، یہاں تک کہ وَرَثہ کے حق میراث سے بھی دست بردار ہو جاتا ہے۔

اسے پگڑی کی خطیر رقم کے بدلے درج بالا حقوق ثابتہ مؤکدہ کی بیع قرار دینا بھی بجا ہے کیوں کہ حقوق کی بیع کا عرف و تعامل ہو جائے یا اس کی حاجت ہو تو بیع جائز ہوتی ہے اور مسئلہ دائرہ میں پگڑی والے علاقوں میں بیع حقوق کا عرف و تعامل بھی ہے اور ساتھ ہی اس کی حاجت بھی، مگر بیع ماننے میں اصل مذہب سے عدول لازم آتا ہے اس لیے مناسب یہ ہے کہ اسے اُن حقوق سے صلح بامعاوضہ تسلیم کیا جائے جو بغیر کسی شرعی حاجت اور عرف و تعامل کے بھی جائز ہے۔ اور بہر حال یہی وجہ ہے کہ کرایہ دار کو اس میں ایک حق کو چھوڑ کر دوسرے تمام مالکانہ حقوق حاصل ہوتے ہیں لہذا وہ اسے وقف بھی کر سکتا ہے۔ دوسروں کے لیے اس کی وصیت بھی کر سکتا ہے۔ اور جسے چاہے اسے ہبہ و صدقہ بھی کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی وفات کے بعد اس میں اس کی میراث کا قانون بھی جاری ہوگا اور یوں ہی نسلاً بعد نسلٍ جاری رہے گا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ حقوق کرایہ دار کو نفس اجارہ کی وجہ سے نہیں حاصل ہوئے، بلکہ پگڑی کے عوض اس کے حق میں مالک کی صلح و دست برداری کی وجہ سے حاصل ہوئے۔

یہاں سے یہ امر منقح ہو کر سامنے آ گیا کہ مالک یا مؤاجر کا اپنے کرایہ دار سے بدل خلو (پگڑی) لینا جائز ہے کیوں کہ یہ کوئی رشوت یا مال حرام نہیں ہے بلکہ حقوقِ ثابتہ مؤکدہ کا معاوضہ ہے۔

تاہم بہتر یہ ہے کہ اربابِ معاملہ کو نفس معاملہ میں ترمیم و اصلاح کا مشورہ دیا جائے تاکہ یہ لین دین بلا تکلف روا ہو سکے مثلاً:

* فریقین کو پگڑی کی جتنی بھی رقم لینی دینی ہو، مثلاً پانچ لاکھ روپے، اسے پگڑی، یا پریمیم وغیرہ کے الفاظ کے بجائے کرایہ کے نام سے موسوم کریں اور اسے دل میں بھی کرایہ ہی مانیں، اور معاہدہ یوں کریں کہ مکان، دکان پر قبضہ کے دن کا کرایہ پانچ لاکھ روپے ہے اور بقیہ دنوں کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے۔
* یا یوں طے کریں کہ زمین کا پیشگی کرایہ مثلاً پانچ لاکھ روپے ہے اور عمارت کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے، یا اس کے برعکس عمارت کا پیشگی کرایہ لے اور زمین کا ماہانہ۔
* یا مکان، دکان کی کوئی معمولی چیز مثلاً تالا، نل، وغیرہ پانچ لاکھ روپے میں بیچ کر اس پر قبضہ دے دے اور کرایہ باہمی رضامندی سے مقرر کر لیں۔
* یا مکان، دکان کی کوئی قابلِ کرایہ چیز مثلاً نل، تجوری، ڈسک، پنکھا، سیڑھی، وغیرہ کا کرایہ پانچ لاکھ روپے اور مکان و دکان کا کرایہ پانچ سو روپے مقرر کر لیں۔

یا اس طرح کے کچھ اور قابل تحمل و آسان حیلے اختیار کریں۔ یا چاہیں تو اجارہ طویلہ کا مشروع و منصوص طریقہ اختیار کریں جس کی تشریح میرے مقالہ میں ہے۔

﴿ب﴾

جواب [۱] مالک کے حق خلو کا مطلب ہے کرایے کی دکان، مکان کو واپس لینے کا حق، جب اس نے دائمی طور پر مکان، دکان کو اجارے پر دے دیا۔ تو اسے واپس لینے کا حق نہ رہا، ہاں اجارہ دائمی نہ ہوتا تو اسے حق خلو ملتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] دوامی اجارے میں حق ابقائے تصرف کرایہ دار کی ملک ہے اور اس میں وراثت جاری ہوگی جیسا کہ ردالمحتار اور فتاوی رضویہ کے حوالے سے اصل مقالہ میں اس کا ثبوت فراہم کیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں ارث کے لیے حق موکد ہونا کافی ہے جیسا کہ ردالمحتار میں ہے:

و أما بيع حظ الإمام فالوجهُ ما ذكره من عدم صحّة بيعه، ولا ينافي ذلك أنّه لو مات يورَث عنه لأنه أجرة استحقّها ، ولا يلزم من الاستحقاق الملك، كما قالوا في الغنيمة بعد إحرازها بدار الإسلام فإنّها حق تأكّد بالإحراز ولا يحصل الملك فيها للغانمين إلا بعد القسمة والحق المتأكّد يورَث كحق الرهن والردّ بالعيب بخلاف الضعيف كالشفعة و خيار الشرط كما في الفتح اهـ. (ص ۳۲، ۳۳ ج۷، أوائل البيوع مطلبٌ في بيع الاستجرار، دار الباز، مكة المكرمة) والله تعالىٰ اعلم.



تنقیحی مقالہ-۲

از: مولانا نصر اللہ رضوی، استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد، مئو

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لوليه والصلاة على نبيه و على آله و أصحابه أجمعين

-:﴿الف﴾:-

جواب [۱] حق خلو حقوق مجردہ سے ہے۔ اور حقوق ثابتہ کی بیع مطلقاً جائز ہے، البتہ حقوق مجردہ کی بیع اصل مذہب میں ناجائز ہے، ہاں عرف وتعامل اور حاجت ناس کا تحقق جہاں ہو جائے وہاں بھی جواز کا حکم دیا جائے گا کہ اس کے عدم جواز کا حکم اپنے اطلاق پر نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے۔ اب ہم اس کی قدرے تفصیل کریں گے۔

حقوق کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقوق ثابتہ (۲) حقوق مجردہ۔

حق ثابت:- حق اپنی اصل کے لحاظ سے ثابت ومتقرر ہو، محض رفع ضرر کے لیے اس کا ثبوت نہ ہو، اس کو حق موکد بھی کہتے ہیں جیسے حق قصاص، ملک نکاح کا حق، حق موصی لہ بالخدمۃ، حق رق۔

حق مجرد:- ثبوت حق صرف بر بنائے ضرر ہو نہ کہ اصالۃً اور ابتداءً کوئی ثبوت رہا ہو جیسے حق شفعہ، حق مرور، حق قسم زوجہ، مخیّرہ فی النکاح کا حق خیار، حق شرب، حق تعلّی۔ (ماخوذ از فتاوی رضویہ ہفتم ص ۱۵/ ردالمحتار ج ۴، ص ۱۴)

حقوق مجردہ اور حقوق ثابتہ کے درمیان فرق کچھ اس طرح ہے۔
* حق ثابت کی سابقہ حالت مصالحت کے بعد بدل جاتی ہے۔ اور حق مجرد کی سابقہ حالت مصالحت کے بعد نہیں بدلتی۔ جیسے حق شفعہ کہ اس میں مکان کا مشتری مصالحت کے پہلے بھی مکان کا مالک ہوجاتا ہے اور صلح کے بعد بھی۔ جب کہ قصاص میں صاحب حق کے لیے قاتل کا خون مباح ہوتا ہے مگر بعد صلح اس کا خون معصوم ہو جاتا ہے۔
* حقوق ثابتہ میں صاحب حق کا مصالحت کے بعد صرف معاہدہ کی بنا پر حق ساقط نہیں ہوتا بلکہ وہ طے شدہ مال کا حق دار ہوگا۔ جب کہ حق مجرد میں صلح کر لینے ہی سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور اسے کوئی مال بھی نہیں ملے گا، جیسے شفیع نے حق شفعہ دائر کیا پھر مشتری سے مال پر مصالحت کر لی، تو اب اسے مال بھی نہیں ملے گا، اور حق شفعہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا۔ بلفظ دیگر حقوق مجردہ میں اس کا حق مصالحت کے بعد بلاعوض مفت میں ساقط ہو جاتا ہے اور حقوق ثابتہ میں صاحب حق صلح کے بعد بھی مال کا مستحق رہتا ہے۔ اس کا حق مفت ساقط نہ ہوگا۔
حقوق کے (ان دونوں قسموں کے ساتھ) تقابلی احکام یہ ہیں۔

حقوق مجردہ	حقوق ثابتہ
۱-عوض لینا جائز نہیں۔	۱-عوض لینا جائز ہوگا۔
۲-یہ نا قابل تملیک ہیں۔	۲-ان کی تملیک درست ہے۔
۳-اتلاف پر ضمان واجب نہ ہوگا۔	۳-اتلاف پر ضمان واجب ہوگا۔

فقہی جزئیات کے مطالعہ سے یہ روشن تر ہے کہ عدم جواز کے قائلین بکثرت ہیں اور یہی اصل مذہب بھی ہے۔ پھر ایسے فقہاے کرام کی تعداد بھی کم نہیں ہے جنھوں نے عرف وتعامل اور حاجت ناس کی بنا پر جواز کا حکم لگایا ہے۔ چنانچہ خاتم المحققین علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: إن عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على إطلاقه.
مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے کیا ہی نفیس انداز میں اس کی توضیح فرمائی ہے:
"مسئلۂ اعتیاض عن الوظائف میں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ مبحث معرکۃ الآرا ہے مگر مرضی ومختار جماہیر فحول ونحاریر عدول صحت وقبول ہے، اور وہی ہنگام اعتبار وملاحظہ نظائر، ان شاء اللہ تعالی اظہر۔ اگر چہ دوسرا پلہ بھی بہت ثقیل و گراں ہے۔ اھ". (ص ۱۴، ج ۷)
روشن یہ ہوا کہ حقوق مجردہ میں (جس کی نظیر اعتیاض عن الوظائف ہے) اصل مذہب تو یہی ہے کہ عوض لینا نا جائز ہے، لیکن جمہور فقہاے کرام نے عرف وتعامل اور حاجت ناس کا اعتبار کر کے اس کے جواز کا فتوی دیا ہے اور اس کی بیع درست قرار دی ہے۔ کیوں کہ شرع ان کا اعتبار کرتی ہے۔ چنانچہ ان کی وجہ سے بہت سے احکام میں تخصیص بلکہ تغییر بھی ہو جاتی ہے۔
فقہ کے مسلمہ اصول ہیں۔
* الضرورات تبيح المحظورات. * الحاجة تنزل منزلة الضرورة.
* علامہ ابن نجیم مصری نے الاشباہ والنظائر میں فرمایا:
اعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً.

’’رسالہ جوال العلو لتبیین الخلو‘‘ کے مطالعہ سے یہ روشن وعیاں ہے کہ خلو اور دوامی اجارہ باطل و ناجائز ہے، چنانچہ بدل خلو جائز نہیں۔ خلو اور دوامی اجارہ کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ وہ حقوق مجردہ سے ہے، جس میں عوض لینا اصل مذہب کے اعتبار سے جائز نہیں ہوتا۔ پھر اس کی متعدد نظیریں پیش کی گئی ہیں اور ان کو جن اجلہ فقہاے کرام نے اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیا ہے، ان میں چند کے نام یہ ہے:

شیخ الاسلام مقدسی، علامہ حسن شرنبلالی، علامہ محمد آفندی، علامہ زیرک زادہ، علامہ خیر الدین رملی، علامہ سید احمد حموی، خود مجدد اعظم امام احمد رضا۔

پھر ان اقوال عدم جواز کے باوجود عرف و تعامل و حاجت ناس کی بنیاد پر جائز کہنے والے اجلہ فقہاے کرام کی بھی تعداد بڑی ہے۔

* علامہ زین الدین بن نجیم مصری الاشباہ والنظائر میں، اور یہ بھی کہ حق خلو کو کرایہ دار کا حق بتایا۔
* مالکی المذہب علامہ ناصر الدین لقانی نے بر بناے عرف جواز خلو حوانیت کا حکم فرمایا۔ (حاشیہ سید حموی علی الاشباہ)
* علامہ عبد الرحمٰن آفندی عمادی مفتی دمشق نے عرف سے ضرورت داعیہ اور مدت مدید کی عادت جاریہ کو مدار حکم جواز ٹھہرایا۔
* شیخ تقی الدین بن معروف زاہد علیہ الرحمہ پھر علامہ ابو السعود نے جواز کا موقف اختیار فرمایا۔

تو جن علماے کرام نے موقف جواز اختیار فرمایا ہے ان کے نزدیک مدار حکم یا تو عرف ہے، یا ضرورت داعیہ یا مدت مدید کی عادت جاریہ اور تعارف و تعامل۔

مگر یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ حق خلو ان تمام فقہاے کرام کے نزدیک حقوق مجردہ سے ہے، ورنہ اس کے جواز کے لیے عرف و تعامل اور ضرورت کا سہارا نہ لیا جاتا۔

پھر ان متعدد علماے کرام کی متحدہ رائیں جنھوں نے جواز کا حکم دیا، تو ان کا متعدد ہونا اور یکے بعد دیگرے کتنے ہی اجلہ علماے کرام کا اسی کی طرف میلان رکھنا، ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہوگا، اور مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کا ارشاد گرامی ہے: لوگ کہتے ہیں تلاحق آرا سے علم نضج پاتے ہیں۔ (مقامع الحدید ص ۶۲)

مندرجہ بالا اجمال سے یہ متعین ہو گیا کہ کرایہ دار کے لیے حق خلو حقوق مجردہ سے ہے، اس لیے بدل خلو کے ساتھ اس کے جواز کے لیے عرف و تعامل ناس اور ضرورت داعیہ کی بنیاد پر ہی جواز کا حکم ہوگا۔ مگر اب خلو اور دوامی اجارہ میں تبدیلی آ چکی ہے، اسی لیے اس میں عرف و تعامل زیر غور ہے۔

اس کے لیے مآخذ و مراجع کے طور پر جو مراجع متعین ہوتے ہیں ان میں دار الافتا میں ملک کے طول و عرض سے آنے والے سوالات ہیں جن میں ان کے سلسلے میں حکم دریافت کیے گئے ہوں اور جدید ترقی یافتہ ذرائع نشر و ابلاغ سے حاصل شدہ اطلاعات بھی ہیں جو ہمارے علم و خبر میں اضافہ کے سبب ہیں۔ کچہریوں میں اس نوعیت کے مقدمات کی کثرت آئے دن محکمہ پولیس اور انتظامیہ کی زیادتی اور ان کی جارحیت کے واقعات سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا، نیز سوال نامہ میں صورت حال کی عکاسی کی گئی اور اہل دنیا کا حال و عمل بتایا گیا۔ جس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ آج زمانے میں وہ معاشرتی اور تمدنی زندگی کا لازمی جز بنتا جا رہا ہے یہاں تک کہ علماے اسلام کی ممانعتوں کے باوجود یہ بلاے بے درماں

پورے معاشرہ کو محیط ہوتی جارہی ہے۔

قانون نے بھی صرف نظر سے کام لیا پھر پگڑی کا اثر ورسوخ دیکھ کر ۱۹۷۲ء میں اس کے سامنے گھٹنے ٹیک دیے اور ناچار اجازت دے دی، اور اب یہ حال ہوا کہ تقریبا ساری دنیا کا اس پر عمل درآمد شروع ہو چکا اور آخرش معاملہ اس حال کو پہنچا کہ آج اگر منسوخی کا حکم جاری کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں اور لوگوں کو کہیں سر چھپانے کی جگہ نہ ملے، اس سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ حکم منسوخی پر:

کروڑوں انسانوں کی معیشتیں تباہ ہو جائیں گی۔ لوگ فاقہ کے شکار ہو جائیں گے۔ کروڑوں انسان بے گھر ہو جائیں گے۔ انھیں سر چھپانے کی جگہ نہ ملے گی۔ قانون بھی مدد نہ کر سکے گا۔ حرج عظیم اور سخت مشقت سے دوچار ہوں گے۔

سوال نامہ میں درج ''خلاصہ کلام'' کی سرخی سے جن نتائج کا اظہار کیا گیا ہے اس میں یہ ہے کہ:

دوامی اجارہ بنیادی ضرورت بن چکا ہے۔ ساری دنیا میں اس پر عمل ہے۔ دوامی اجارہ کی منسوخی میں کروڑوں انسان سخت ضرر وحرج کا شکار ہوں گے۔

ان تین مطالب نے ہمارے لیے تین عوامل فراہم کیے جن کی بنیادوں پر آج بھی جواز کا حکم ہونا چاہیے۔

۱-عرف وتعامل ۲-ضرورت (لغوی) ۳-حاجت ناس۔

عرف و تعامل:- ظاہر ہوا کہ خلو اور دوامی اجارہ پر ساری دنیا میں عمل جاری ہے حالاں کہ حکم ثابت کرنے کے لیے کوئی ضروری نہیں کہ وہ عرف تمام جہان کے مسلمانوں کو محیط وشامل ہو۔ تحریر الاصول امام ابن الہمام و بحر الرائق ورد المحتار میں ہے: التعامل هو الأكثر استعمالًا.

الاشباہ والنظائر میں ہے: انما تعتبر العاده إذا اطردت أو غلبت. یعنی اتنا کافی ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کثیر شواہد ونصوص اور نظائر ذکر کرنے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں:

''بالجملہ بحمد اللہ تعالیٰ بدلائل قاطعہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ نہ عرفِ قدیم زمان رسالت علیہ افضل الصلاۃ والتحیۃ نہ عرف محیط جمیع عباد تمام بلاد، نہ عرف عام سواد اعظم کہ اولین بالاجماع اور ثالث علی التحقیق امکانًا یا وجوبًا مقدم علی النص ہیں، نہ زمان مشائخ میں ثانیین کی طرف مقابل، نہ واقع و نفس الامر ان کو گواہ، نہ راہ فروع ان پر ملتئم، نہ کلام ان پر حاکم، ہاں عرف خاص کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، مذہب ارجح میں صالح تخصیص نص وترک قیاس نہیں''۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۱۴، ج ۸)

چنانچہ خلو (دوامی اجارہ) بر بنائے تحقق تعامل وعرف جائز ہوگا۔

ضرورت و حاجت:- ہم اولاً ضرورت وحاجت کے درمیان فرق ظاہر کریں، راس المحققین امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرائع الٰہیہ ہے۔ دین، وعقل، ونسب، ونفس، ومال۔ اب اگر فعل ان میں کسی

کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے فوت ہو یا قریب فوت ہو، تو یہ مرتبہ ضرورت ہے۔ جیسے دین کے لیے تعلیم ایمانیات و فرائض عین، اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں لحوق مشقت وضرر وحرج ہے، تو حاجت جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں۔ ابتدائے زمانۂ رسالت علی صاحبہا افضل الصلاۃ والتحیۃ میں ان مبارک مقدس کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا، ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: البیوت یومئذ لیس فیھا مصابیح. رواہ الشیخان. مگر عامہ کے لیے گھر میں بالکل روشنی نہ ہونا ضرور باعث مشقت وحرج ہے۔ (فتاوی رضویہ دہم نصف آخر ص ۱۹۹)

دوامی اجارہ میں ضرورت کا تحقق تو نہیں معلوم ہوتا، اور اگر وہ ہوتی، اصل دوم کافی ہوتی، یعنی الضرورات تبیح المحظورات. وہ فرماتے ہیں:

اب مواضع ضرورت کا استثنا تو بدیہی، جس کے لیے اصل دوم کافی اور اس کی فروع معروف ومشہور اور استقصا سے بعید ومہجور۔ (ایضاً)

مگر اس میں حاجت کا تحقق ضرور ہے کہ گزر چکا کہ اگر انھیں منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسان اپنی تمدنی ومعاشرتی زندگی میں بے گھر و بے تجارت ہو کر سخت مشقت وحرج میں مبتلا ہوں گے۔ مشقت وحرج میں اس ابتلائے عظیم کی وجہ سے بر بنائے حاجت دوامی اجارہ ضرور جائز ہونا چاہیے۔ پھر بدل خلو جو اسی کا لازمہ ہے اس کا جواز یوں ہی ثابت ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ضرورت، حاجت اور عرف وتعامل، ان تین اصول میں سے دو اصل کو مدار حکم ضرور قرار دیا جا سکتا ہے۔ رہا ضرورت کا معاملہ تو الاشباہ والنظائر کی روشنی میں کہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة ولهذا جوزت الإجارة على خلاف القياس للحاجة" تو پھر اس سے بھی رخصت کا حصول ہو سکتا ہے۔

هذا ما ظهر لي والعلم أمانة في أعناق العلماء والله أعلم بالصواب.



تنقیحی مقالہ-۳ ___از: مولانا آل مصطفےٰ مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

باسمہ تعالیٰ و تقدس

-:《الف》:-

جواب [۱] "حق خلو" (حق ابقائے اجارہ) حقوق مجردہ سے ہے، یا حقوق ثابتہ موکدہ سے؟ دکان ومکان کی پگڑی کے مسئلہ میں یہ بحث بنیادی و اساسی ہے، اگر یہ طے ہو جاتا ہے تو مسئلہ دائرہ کے حل میں بڑی حد تک آسانی پیدا ہو جائے گی۔ اس لیے اس مسئلہ کا قدرے تفصیل سے جائزہ لیں گے۔ ذیل میں پہلے ہم دونوں قسم کے حقوق کا مختصر تعارف پیش کر رہے ہیں جس سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ حق موکد اور حق مجرد کی حقیقت کیا ہے، ان دونوں کے درمیان جوہری فرق کیا ہے اور یہ کہ "حق خلو" کا تعلق کس نوع کے حق سے ہے۔

حق خلو کا مطلب:- "حق خلو" حق ابقائے اجارہ کا نام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شئ (مکان، دکان، زمین) ہمیشہ صاحب حق کے قبضہ میں رہے اگر وہ حق خلو کے متعلق کا مالک ہے۔ تو اس کی وجہ سے ولایتِ تصرف کا پورا

پورا حق رکھے، اگر مستاجر ہے تو شئ مستاجر ہمیشہ کرایہ دار کے قبضہ میں رہے اور اس کی وفات کے بعد نسلاً بعد نسلٍ اس کی اولاد وارث ہوں۔

حق مجرد: — وہ حق جو محل میں ثابت و متقرر نہ ہو بلکہ محض دفع ضرر کے طور پر ہو، بلفظ دیگر مصالحت کے بعد متعلق حق کا حکم سابق نہ بدلے، جیسے حق شفعہ، حق قسم زوجہ، حق خیار مخیرہ فی النکاح، حق مرور، حق شرب، حق تعلی۔

حق موکد: — وہ حق جو اصالۃً ثابت و متقرر فی المحل ہو۔ بلفظ دیگر مصالحت کے بعد متعلق حق کا حکم سابق بدل جائے، جیسے حق قصاص، حق نکاح، حق رق، جس کی مختصر توضیح یہ ہے کہ کسی حق کا محض دفع ضرر کے لیے ہونا اور حق پر صلح کے بعد متعلق حق کے حکم سابق کا نہ بدلنا حق مجرد ہونے کی علامت ہے۔ مذکورہ چیزیں ''حق مجرد'' کے عناصر ہیں۔ مثلاً حق شفعہ کو لیجیے۔ پڑوس کا مکان فروخت ہو رہا ہو تو اس مکان کا پڑوسی شرعاً حق شفعہ رکھتا ہے، اس کی وجہ سے پڑوسی اجنبی کے ہاتھوں مالک مکان) کی خرید و فروخت پر رکاوٹ پیدا کرنے کا حق رکھتا ہے۔ حالاں کہ بظاہر پڑوسی کو اس میں رکاوٹ ڈالنے کا کیا حق؟ ہر مالک اپنی ملک میں جائز تصرف کا پورا پورا حق رکھتا ہے۔ کسی غیر کو اس میں رکاوٹ اور مداخلت کا کوئی اختیار نہیں ہونا چاہیے، لیکن چوں کہ مکان کا یہ خریدار پڑوسی کے لیے ضرر کا باعث بن سکتا ہے، اس لیے شریعت طاہرہ نے اس ضرر کو دور کرنے کے لیے پڑوسی کو شرعاً یہ حق عطا فرمایا کہ وہ اجنبی سے طے کیے گئے معاملہ کو ختم کرا کے اسی طے شدہ دام پر مکان خرید لے، اگر یہ شخص اعتیاض عن الحق کے طور پر خریدار سے کچھ مال لے کر اجنبی کے ہاتھ مکان کی فروختگی پر راضی ہو جائے تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ شفیع کا حق شفعہ بھی جاتا رہے گا اور اسے عوض میں کچھ مال بھی نہ ملے گا۔ ہدایہ میں ہے:

وإن صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته و رد العوض ، لأن حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه. (ص ٤٠٦ ، ج ٤)

وجہ یہ ہے کہ یہ حق شفیع کو بر بنائے ضرر ملا تھا اور جب وہ مال کے عوض صلح پر راضی ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ اسے ضرر نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صلح سے اس شئ کے حکم سابق میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی کیوں کہ مکان کا خریدار صلح سے پیشتر بھی مکان کا مالک تھا، اور صلح کے بعد بھی مکان کا مالک وہی رہا۔ حق شفعہ کی نظیر ''خیار مخیّرہ'' ہے، شوہر نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دے دیا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دے کر نکاح کے بندھن سے آزاد کر سکتی ہو، یہ حق بھی دفع ضرر کے طور پر ہے، اگر عورت اپنے اس حق کے بدلے شوہر سے مال لینے پر رضا مند ہو جائے، تو حکم یہی ہوگا کہ اس کا خیار باطل ہو گیا، اور اسے عوض میں کچھ بھی مال نہ ملے گا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی متعلق حق کی سابقہ حالت نہیں بدلتی، کیوں کہ شوہر عورت کے حصۂ بضعہ کا مالک اس اختیار سے پہلے بھی تھا، اور اس حق پر صلح کے بعد بھی بدستور مالک ہی رہا، جس طرح حصۂ بضعہ پر ولایتِ تصرف کا حق صلح سے پیشتر تھا، اسی طرح صلح کے بعد بھی اُسے ولایتِ تصرف کا حق حاصل رہا۔ لہٰذا شرعاً یہ حق، حق مجرد، حق غیر موکد، حق غیر متقرر کہلائے گا۔

اور اگر حق پر مصالحت کے بعد متعلق کا حکم سابق بدل جائے تو وہ حق، حق موکد و متقرر کہلائے گا، جیسے حق قصاص، کہ شرعاً قاتل کی جان مقتول کے وارثین کے لیے مباح ہے، لیکن اگر وارثین مقتول اور قاتل کے مابین صلح ہو جائے، وارثین کچھ مال لے کر قاتل کو معاف کر دیں تو یہ درست ہے، اور وارثین مقتول مال کے حق دار ہوں گے، اور قاتل مباح الدم

سے معصوم الدم ہو جائے گا۔ چوں کہ یہ حق اصالۃً محل میں ثابت ہے اور اس صلح سے متعلق حق کی حالت بدل جاتی ہے اس لیے یہ شرعاً حق موکد و متقرر کہلائے گا۔ ہدایہ میں ہے: بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه ...... بخلاف القصاص، لأنه حق متقرر، و بخلاف الطلاق والعتاق لأنه اعتياض عن ملك في المحل. (ص٤٠٦، ج٤)

مذکورۃ الصدر توضیحات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو حق محل سے متعلق ہو کر اس میں ثابت و متقرر نہ ہو بلکہ وہ حق تملک ہو جو محض دفعِ ضرر و رفع نقصان کے لیے ملا ہو وہ حق مجرد ہے، اور اگر اصالۃً محل میں متقرر و ثابت ہو تو حق موکد ہے۔ ان دونوں حقوق کے درمیان فرق کی واضح فقہی علامت دونوں کے احکام میں اختلاف بھی ہے۔ ہمارے فقہاے کرام ارشاد فرماتے ہیں: حق مجرد نا قابلِ تملیک ہے، حق مجرد پر صلح عن المال درست نہیں، یوں ہی اس کی بیع بھی نا جائز، اس کے اتلاف پر ضمان واجب نہیں۔ رد المحتار میں ہے:

قال في البدائع : الحقوق المجردة لا تحتمل التمليك ولا يجوز الصلح عنها. أقول: و كذا لا تضمن بالإتلاف. (ص١٤، ج٤)

اسی میں امام سرخسی سے ہے: الاعتياض عن مجرد الحق باطل. (ص١٤، ج٤) فتح القدیر میں ہے:

بيع الحقوق المجردة لا يجوز كالتسييل و حق المرور اهـ. (ص٦٦، ج٦)

جب کہ حق موکد کے احکام اس سے مختلف ہیں، حق موکد قابلِ تملیک ہوتا ہے، اس کا عوض لینا جائز ہے، اس کے تلف کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

إذا فوت حقًا مؤكدًا ، فإنه يلحق بتفويت حقيقة الملك في حق الضمان كحق المرتهن. (رد المحتار ص١٤، ج٤)

واضح رہے کہ یہ احکام ایک دوسرے سے اس طرح مربوط و ہم آہنگ ہیں کہ جہاں ایک کا ثبوت ہوگا وہاں دوسرے احکام بھی پائے جائیں گے مثلاً اگر کوئی حق قابلِ تملیک ہے، تو اس پر عوض لینا درست ہوگا، اتلاف پر ضمان بھی واجب ہوگا، یوں ہی جو حق نا قابلِ تملیک ہوگا، اس کا عوض لینا اور اس کی بیع و شرا نا جائز ہوگی، اتلاف پر ضمان واجب نہ ہوگا، حق مجرد کے تعلق سے یہ بات مسلم ہے کہ وہ تملیک کا قابل ہے اور نہ ہی اس میں وراثت جاری ہوگی، نہ اسے ہبہ کیا جا سکتا ہے، جس کی قدرے تفصیل اوپر مذکور ہوئی۔ مورث کی وراثت میں حق مجرد شامل ہوگا یا نہیں؟ علامہ برہان الدین مرغینانی رقم فرماتے ہیں: وإذا مات بطلت شفعته. لیکن حق قصاص وغیرہ حقوق موکدہ میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

حق خلو حق موکد ھے :- فقہاے امت کے ارشادات کے تناظر میں غور کیا جائے کہ آیا حق خلو (حق ابقاے اجارہ) کے اندر حق موکد کے عناصر پائے جاتے ہیں، یا حق مجرد کے؟

مذکورہ بالا سطور میں غور و فکر کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ محل میں حق کے متقرر و ثابت ہونے کی تین بنیادی علامتیں ہیں۔

(۱) صلح یا بیع کے بعد متعلق حق کے حکم سابق کا بدل جانا (كما مر عن صاحب العناية)

(۲) اقامتِ فعل سے پیشتر بھی محل کے اندر ولایتِ تصرف کا حاصل ہونا (كما مر عن صاحب الكفاية)

(۳) حق میں تملیک اجارہ اور وراثت وغیرہ کا صحیح ہونا (كما سيجيء آنفًا عن صاحب الأشباه والنظائر)

حقیقت یہ ہے کہ حق متقرر، حق موکد کی مذکورہ تینوں علامتیں اور نشانیاں حق خلو کے اندر پائی جاتی ہیں۔

پہلی صورت: جہاں تک صلح یا بیع کے بعد حکم کے متعلق حق کے بدلنے کی بات ہے، تو یہ امر حق خلو کے اندر بلا شبہہ پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ متعلق حق مثلاً مکان یا دکان یا زمین (شئ مستاجر) ہے۔ اگر مالک مکان، مکان یا دکان کو اجارہ پر دے، اور ساتھ ہی حق خلو پر مال کے عوض صلح کرے خواہ نقد روپے لے کر یا زمین میں عمارت بنوا کر یا عمارت میں کچھ زائد تعمیر کر کے، تو ظاہر ہے کہ متعلق حق (مکان یا دکان) کے احکام بدل جائیں گے کیوں کہ حق خلو پر مال کے عوض صلح سے پیشتر مالک کو اپنے مکان و دکان پر ولایتِ تصرف کا پورا پورا حق حاصل تھا، وہ اسے ہبہ کر سکتا تھا، دوسرے کو مالک بنا سکتا تھا، عاریت میں دے سکتا تھا، بیع کر سکتا تھا، لیکن جوں ہی مالک مال کے عوض اپنے اس حق سے دست بردار ہوا، یہ احکام یکسر بدل گئے، اب نہ تو وہ اس مکان و دکان کو فروخت کر سکتا ہے، نہ ہبہ کر سکتا ہے، نہ کسی دوسرے کے ہاتھ اجارہ یا عاریت میں دے سکتا ہے۔ یعنی متعلق حق کا حکم سابق بدل گیا جس طرح حق قصاص میں قاتل کی جان صلح کے بعد مباح الدم سے معصوم الدم ہو کر بدل جاتی ہے۔ اور اگر مالک نے پہلے متعینہ مدت کے لیے اجارہ پر دیا تھا، بعد میں مال کے عوض حق خلو سے دست بردار ہوا تو بھی متعلق حق کا حکم سابق بدل گیا کہ اجارہ کی متعینہ مدت کے بعد مالک کو اس مکان یا دکان (شئ مستاجر) میں ولایت تصرف کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ اس متعینہ مدت کے بعد مالک اس مکان (شئ مستاجر) کو فروخت کر سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے، اجارہ پر دے سکتا ہے۔ لیکن جہاں اس نے مدتِ اجارہ کے درمیان اپنے حق خلو پر صلح کر لی، اب اس متعینہ مدت کے بعد نہ تو وہ اس مکان کو فروخت کر سکتا ہے، نہ ہبہ کر سکتا ہے، نہ کسی دوسرے کو اجارہ یا عاریت میں دے سکتا ہے۔ گویا اب وہ ہمیشہ کے لیے بے دخل ہو کر رہ گیا، یوں ہی حق خلو حاصل کرنے سے پیشتر مستاجر نہ تو اس زمین مستاجَر و مکانِ مستاجَر کو مسجد بنا کر وقف کر سکتا تھا، نہ ہی دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا تھا، نہ ہمیشہ کے لیے اپنا ولایت تصرف قائم رکھ سکتا تھا، لیکن جب اس نے ''حق خلو'' حاصل کر لیا خواہ نقد روپے دے کر یا مالک کی زمین میں عمارت بنا کر یا مالک کی عمارت میں اضافہ کر کے، تو اب یہ ساری چیزیں اس کے لیے مباح ہو گئیں۔ میری ان باتوں کی تائید مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے ایک فتوی سے بھی ہوتی ہے جو انھوں نے دوامی پٹہ والی زمین میں مردے دفن کرنے کے جواز پر تحریر فرمایا ہے۔ وہ رقم فرماتے ہیں:

''بلا شبہہ جائز ہے جب کہ باجازت مستاجر ہو۔ ملک غیر ہونا منافی جواز دفن نہیں۔ غایت یہ کہ مالک کو ازالۂ قبر کا اختیار ہوگا، مگر جب اس کا اجارہ دوامی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علما نے دوامی اجارے کی زمین میں مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا، اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تابید حاصل ہے۔ ردالمحتار میں ہے: قال في الإسعاف: و ذكر الخصاف أن وقف حوانيت الأسواق يجوز. اهـ.

(فتاوی رضویہ ص ۱۰۰، ۱۰۱، ج ۴)

اس سے اشارۃً ثابت ہوا کہ حق خلو حق موکد ہے۔

دوسری صورت: یوں ہی دوسری صورت فعل سے قبل اقامت فعل کے سلسلے میں محل پر ولایتِ تصرف کا حاصل ہونا بھی حق خلو میں پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ مالک نے اگر چہ ابھی ان افعال کو انجام نہیں دیا ہے، جو حق خلو کی بنا پر اُسے حاصل ہیں۔ مثلاً ابھی اس نے زمین و عمارت کو اجارہ پر دیا، نہ کسی کو مالک بنایا، نہ ہبہ کیا، لیکن ان افعال کے اقامت

سے پیشتر ہی مالک مکان ان چیزوں کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے۔ یوں ہی کرایہ دار کو جب یہ حق ملا تو گو کہ ابھی اس نے ان افعال کو انجام نہیں دیا ہے جنھیں حق خلو کے سبب کرنے کا اور برتنے کا اختیار ملا ہے، مثلاً ابھی مستاجر نے اس زمین وعمارت کو مسجد کے لیے وقف نہیں کیا ہے، کسی کو اجارہ یا عاریت پر نہیں دیا ہے، اور نہ ہی اس نے دیگر وہ کام کئے ہیں جو اُسے اس حق کے سبب ملے ہیں مگر اس کے باوجود اُسے اس محل (مکان وزمین) پر ولایت تصرف حاصل ہے۔ جس طرح حق قصاص میں مقتول کے وارث کو محل (قاتل کی جان) پر فعلِ قصاص قائم کرنے سے پیشتر بھی ولایت تصرف حاصل ہے کہ وہ اُسے قتل کرسکتا ہے۔ فثبت أن حق الخلو و حق القصاص متساويان في التأكد و التقرر في المحل.

تیسری صورت:- حق موکد میں تملیک، بیع، ہبہ، اجارہ وغیرہ کا جاری ہونا۔ حقِ خلو میں تملیک، بیع، وراثت، ہبہ، اجارہ، عاریت وغیرہ جاری ہوتی ہیں۔ مالک کے حق میں تو یہ بات ظاہر ہے کہ جب تک حق خلو مالک کے ہاتھ میں ہے، وہ دوسرے کو اس حق کا مالک بنا سکتا ہے۔ حق خلو کے ساتھ اجارہ پر دے سکتا ہے۔ یوں ہی اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثین اس حق کے وارث بنتے ہیں اور وارثین بھی یہ تمامی تصرفات بلا دغدغہ کر سکتے ہیں۔ یوں ہی اگر کرایہ دار کو یہ حق مل جائے تو وہ حق کا مالک بن جاتا ہے۔ اب وہ اسے بیع کرسکتا ہے، ہبہ کرسکتا ہے، رہن میں دے سکتا ہے۔ کرایہ دار کے انتقال کے بعد اس کے وارثین اس حق کے وارث بنتے ہیں۔ علامہ ابن نجیم مصری اپنی شہرۂ آفاق کتاب ''الأشباہ والنظائر'' میں فرماتے ہیں:

أقول: على اعتباره ينبغي أن يفتى بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم ويصير الخلو في الحانوت حقًا له فلايملك صاحب الحانوت إخراجه منها ولا إجارتها لغيره و لو كانت وقفًا. (ص ٥٢)

شیخ محمد علی الرافعی اشباہ کے حاشیہ میں رقم فرماتے ہیں:

فائدة الخلو أنه كالملك فتجري عليه أحكامه من بيع و إجارة و هبة و رهن و وفاء دين وإرث و وقف. (حاشية الأشباه والنظائر ص ٥٢)

علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ردالمحتار میں فرماتے ہیں: قال في الإسعاف : و ذكر في أوقاف الخصاف : أن وقف حوانيت الأسواق يجوز.

متذکرہ بالا تنقیحات سے یہ بات کھل کر سامنے آ گئی کہ حق مؤکد کے لیے جو چیزیں بنیادی واساسی ہیں وہ حق خلو کے اندر پائی جاتی ہیں، لہٰذا حق خلو حق موکد ومتقرر ہے۔ هذا ما ظهر لي الآن و إني كنتُ بيّنتُ في مقالتي أنّ حق الخلو حق مجرد، لكن بعد التفتيش و بعد إمعان النظر انكشف علي أن هذا حق مؤكد و متقرر، كما أوضحتُ فيما سبق بتوفيق الله عز وجل والله تعالى أعلم و علمه أتم و أحكم.

حق مجرد و مؤکد کی بیع:- ظاہر الروایہ کے مطابق حقوق کی بیع ناجائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ تحقق بیع کے لیے مال کا مال سے تبادلہ ضروری ہے۔ حقيقه البيع هو مبادلة المال بالمال. (ھدایہ) اور یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ فقہائے احناف کے نزدیک مال کی جو تعریف راجح ومختار ہے، اس کی روشنی میں ''حقوق'' مال نہیں۔ علامہ شامی علیہ الرحمہ نے مال کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے: المال ما يميل اليه الطبع و يمكن ادخاره لوقت الحاجه.(رد

المحتار ص ۳، ج ٤)

ظاہر ہے کہ حق خلو (حق ابقاے اجارہ) اور حق تصرف، مال کی راجح و مختار تعریف اور ظاہر الروایہ کے مطابق مال نہیں، مال ہونے کے لیے عین، جو ہر، بلفظ دیگر مادی اشیا میں سے ہونا لازمی ہے، اور حقوق غیر عینی وغیر مادی چیزیں ہیں، تو ظاہر الروایہ کے مطابق ان کی بیع بھی ناجائز ہوگی۔ فقہانے حقوق کی بیع پر صراحۃً ناجائز ہونے کا حکم عائد کیا ہے، ردالمحتار میں ہے: إن بيع الحق لا يجوز. اسی میں ہے: في العناية عن الخانية عن الفقيه أبي الليث: بيع الحقوق بالانفراد لايجوز. تنہا حق کی بیع جائز نہیں، البتہ اگر اس کی بیع میں عرف وتعامل ہو، اور حاجت بھی متقاضی ہو، تو ان کی بیع جائز ہوگی۔

حقوق سے بامعاوضہ دست برداری:- جہاں تک حق مجرد کا تعلق ہے اس سے بامعاوضہ دست برداری جائز نہیں، ردالمحتار میں امام سرخسی سے ہے: اعتياض عن مجرد الحق باطل.

اسی میں ہے: قال في البدائع : الحقوق المجردة لا تحتمل التمليك ولا يجوز الصلح عنها.(أيضًا)

الاشباہ والنظائر میں ہے: الحقوق المجردة لايجوز الاعتياض عنها.

ہاں! حق مؤکد سے بامعاوضہ دست برداری جائز ہے، کہ یہ حق محل میں اصالۃً ثابت ومتقرر ہوتا ہے، اور صاحب حق محل کا مالک ہوتا ہے، اس لیے فقہانے اس کے عوض مال لے کر دست بردار ہونے کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً حق قصاص، حق مؤکد ہے، مقتول کے وارثین کے لیے جائز ہے کہ قاتل سے کچھ روپے لے لیں اور اس سے قصاص نہ لیں۔ ہدایہ میں ہے: والصلح يصح عن جناية العمد والخطاء. اسی میں ہے :يصح الاعتياض عن القصاص.(ص ٤٧، ج ٣)

اسی طرح حق نکاح میں اگر شوہر مال لے کر اس حق سے دست بردار ہونے اور طلاق دینے پر راضی ہو جائے تو یہ جائز ہے۔

حق رق بھی حق مؤکد ہے، اگر آقا غلام سے مال لے کر اس حق سے دست بردار ہونے میں راضی ہو جائے تو جائز ہے اور ان تمام صورتوں میں مال لینا جائز و درست۔

الجواب [۲] عرف وتعامل اور حاجت متحقق ہے، یا نہیں؟ اگر ہے تو کون سا عرف اور کس قسم کی حاجت؟ اس کے لیے پہلے ہم اختصار کے ساتھ عرف وحاجت کے دائرہ مفہوم اور دائرہ اثر کی توضیح وتشریح کرتے ہیں۔

عرف:- علامہ شامی علیہ الرحمہ نے عرف کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "العرف ما استقر في النفوس من جهة العقول و تلقته الطبائع السليمة بالقبول" (رسائل ابن عابدين، ص ۱۱۲)

عرف عملی کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے: هو ما اعتاده الناس من أعمال.

عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام (۲) عرف خاص۔

عرف عام:- جو بلاد کثیرہ کے عوام وخواص میں بکثرت رائج ہو: هو ما تعارفه أكثر الناس في جميع البلدان.

عرف خاص:- دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف یا عمل ہو۔ (فتاوی رضویہ، ج ۸)

عرف خاص اور تعامل بعض ناس کا تحقق تو یقینی ہے، لیکن آج کے زمانے میں عرف عام کا تحقق بھی سمجھ میں آتا ہے۔
جیسا کہ سوال نامہ میں اس کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے۔

”دوامی اجارہ آج کے زمانے میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے۔ اگر آج یہ اجارے منسوخ کر دیے جائیں تو کروڑوں بلکہ اربوں، کھربوں انسان سخت حرج و ضرر کا شکار ہوں گے، اور بے شمار انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں“

اس پس منظر میں بلاشبہہ حاجت کا تحقق ہے، کیوں کہ حاجت کا مفہوم یہ ہے کہ جو کسی چیز کا موقوف علیہ تو نہ ہو، لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج، مشقت لاحق ہو۔ ”غمز العیون“ میں علامہ حموی نے امام ابن ہمام سے نقل فرمایا ہے:

الحاجة: كالجائع لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فيه جهد و مشقة. (الأشباه والنظائر ص ١٤١)

المختصر شہروں اور ترقی پذیر قصبوں میں عرف و تعامل اور حاجت متحقق ہے۔

حاجت مستاجر اور مُواجر دونوں کو ہے، مستاجر کی حاجت یہ ہے کہ وہ اگر مکان کرایہ پر نہ لے تو نہ وہ سکونت اختیار کر سکے گا اور نہ ہی اپنا کاروبار چلا سکے گا، جو اس کے لیے باعث حرج و مشقت ہے، یوں ہی مواجر اگر مکان و دکان کرایہ پر نہ دے تو اس کی آمدنی کا ذریعہ مسدود ہو جائے گا، جو اس کے لیے باعث حرج ہے۔

جہاں تک مستاجر کی بات ہے تو اس کے لیے حاجت کا تحقق ظاہر ہے، لیکن مواجر کے لیے عام حالات میں حاجت کا تحقق محل نظر ہے۔ البتہ بعض حالات میں متحقق ہے، مثلاً وہ شخص جو اپنی معیشت کے سدھار کے لیے مکان کو کرایہ پر دے، اس کے لیے تو حاجت متحقق ہے لیکن ایسا مواجر جس کی یہ کیفیت نہ ہو اور اس کی آمدنی کے دوسرے ذرائع مستحکم ہوں، تو اس کے لیے حاجت متحقق نہیں، لیکن چوں کہ ایسی صورت میں مستاجر کی حاجت مُواجر کے عمل اجارہ کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی، اس لیے گو کہ عام حالات میں مواجر کو حاجت نہیں، مگر اس کا عمل اجارہ موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے اجارہ مذکورہ کے جواز پر منفی اثر نہیں ڈال سکتا، پھر یہ حکم جواز کے بعد ہر فرد خاص میں حاجت کا تحقق ضروری نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۳] منصوص فی الشرع کی دو صورتیں ہیں (۱) منصوص فی القرآن والحدیث (۲) منصوص فی المذہب۔
حقوق کی بیع کے منصوص ہونے کی پہلی شکل نظر فقیر سے نہیں گزری، حقوق کی بیع کا مسئلہ منصوص فی المذہب ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [٤] بدل خلو لینے پر جب عرف و تعامل اور حاجت متحقق ہے، تو مؤاجر کو بدل خلو لینا جائز ہونا چاہیے، جیسا کہ جواب نمبر (۱) کے ضمن میں فتاوی رضویہ کی عبارت گزری جس سے اطلاق جواز کا اشارہ ملتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [٥] پیشگی رقم کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ بطور سیکورٹی مؤاجر کے پاس جمع رہے، جب کرایہ دار مکان یا دکان مالک کے حوالے کر دے یا طے شدہ کرایہ ادا کرتا رہے اور مالک کو اطمینان ہو جائے، پھر وہ رقم اسے واپس کر دے۔ یہ صورت رہن (زر ضمانت) کی ہے۔ درمختار میں ہے:

لأن الرهن: هو حبس شيءٍ مالي أي جعله محبوسًا بحق يمكن استيفاء ه أي أخذه منه كلًا أو بعضًا كالدين حقيقة أو حكمًا كالأعيان المضمونة بالمثل أو القيمة. (ص ۳۰۷، ج ٥)

اور دراہم و دنانیر کا رہن جائز، ہدایہ میں ہے: يجوز رهن الدراهم و الدنانير والمكيل و الموزون لأنه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلًا للرهن. (ص ٥١٥، ج٤)

لیکن یہ اسی صورت میں جائز ہوگا، جب کہ مکان و دکان کے بدلے نہ ہو بلکہ طے شدہ کرایہ کے بدلے اطمینان کے لیے ہو، ورنہ جائز نہ ہوگا، کیوں کہ شئ مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کے لیے رہن رکھنا باطل و ناجائز ہے۔ فتاوی قاضی خاں میں ہے: لا يجوز الرهن بالأعيان التي هي أمانة كالودائع والعواري.

اگر واجب ہونے والے کرایہ کے اطمینان کے لیے ہو، تو گو کہ یہ رہن جائز ہے مگر اس رقم سے مالک مکان کو نفع اٹھانے کی اجازت نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

وليس للمرتهن أن ينتفع بالرهن، لا باستخدام و لا سكنى ولا لبس إلا يأذن له المالك لأنه له حق الحبس دون الانتفاع. اھ. (ص٥٠٦، ج ٤، كتاب الرهن)

اسی طرح یہ پیشگی رقم قرض بھی ہے، کہ یہ رقم ایک مثلی چیز ہے، کرایہ دار مالک کو دے کر اسی کے مثل واپس کرنے کا معاہدہ اور عقد کرتا ہے، لہٰذا اس کو قرض بھی کہہ سکتے ہیں، لیکن چوں کہ قرض میں کوئی میعاد مقرر نہیں ہوتی، اس لیے کرایہ دار کو شرعاً یہ حق حاصل رہے گا کہ وہ جب چاہے مالک سے اپنی رقم واپس لے لے۔ بہر حال خلاصہ یہ کہ پیشگی رقم من وجہ رہن اور من وجہ قرض ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [٦] تعامل کے مؤثر ہونے کے لیے اس کا بلا واسطہ حاجت سے مقرون ہونا ضروری نہیں، ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی پر تعامل ہو مگر وہ حاجت سے مقرون نہ ہو، گو کہ تعامل کی وجہ سے دیے جانے والے حکم کی تہ میں حاجت عموماً کارفرما ہوتی ہے۔ ذیل کے جزئیات سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے۔

☜ ردالمحتار میں ہے:

قال المصنف في المنح: لمّا جرى التعامل في زماننا في البلاد الرومية في وقف الدارهم والدنانير دخلت تحت قول محمد المفتى به في وقف كل منقول فيه تعامل كما لا يخفى وقد أفتى مولانا صاحب البحر بجواز وقفها ولم يحك خلافًا اھ. ولا شك في كونها من المنقول فحيث جرى فيها تعامل دخلت فيما أجازه محمد.

امام محمد علیہ الرحمہ نے تعامل کی بنا پر دراہم و دنانیر کے وقف کو جائز قرار دیا ہے، ظاہر ہے کہ دراہم و دنانیر کے وقف میں واقف کو کون سی حاجت ہے؟ ایسا نہیں ہے کہ اگر دراہم و دنانیر کا وقف کرنے والا وقف نہ کرے تو وہ حرج و مشقت میں پڑ جائے، اس سے ظاہر ہے کہ تعامل کی تاثیر کے لیے تعامل کا بلا واسطہ مقرون بالحاجت ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ وہ بالواسطہ حاجت سے مقرون ہوتا ہے، کیوں کہ اگر تعامل کا اعتبار نہ کیا جائے اور دراہم و دنانیر کے وقف کو غیر صحیح قرار دیا جائے، تو لاکھوں بلکہ کروڑوں کی مالیت کو عدم صحتِ وقف کی بنا پر واقفین کو واپس کرنا ہوگا، جو یقیناً باعث حرج و مشقت ہے، تو بطلان وقف کی صورت میں پائی جانے والی حرج و مشقت کے واسطے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجت ہے، کیوں کہ ان اشیاے منقولہ کے اوقاف کی عدم صحت کے حکم لگانے میں حرج و مشقت ہے۔

☜ مندرجہ ذیل جزئیہ کے بیان سے پیشتر یہ واضح رہے کہ تعامل، عرف عملی، عادت ناس، یہ تینوں قریب المعنی ہیں اور باب احکام میں ان تینوں کی حیثیت تقریباً یکساں ہے۔ تعامل و عادت ناس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ

مقرون بالحاجت ہو جیسا کہ ذیل کے جزئیہ سے ظاہر ہے۔ بحر الرائق میں امام ابو بکر فضلی سے منقول ہے:

استحسن فيه لتعامل الناس فإنهم تعاطوا بيع ثمار الكرم هذه الصفة و لهم في ذلك عادة ظاهرة. و في نزع الناس عن عاداتهم حرج.

اس میں عادت ناس کی وجہ سے انگور کے پھلوں کی بیع اور ایسے باغ کے پھل جس کا کچھ حصہ نکلا ہو اور کچھ حصہ نہ نکلا ہو، کی بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور اس تعامل ناس میں دفع حرج کا سہارا لیا ہے۔ ان جزئیات کے تناظر میں اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تعامل کی تاثیر کا مقرون بالحاجت ہونا لازم و ضروری نہیں، کہیں مقرون بالحاجت ہوگی، جیسے بحر الرائق والے جزئیہ میں، اور کہیں نہ ہوگی، جیسے دراہم و دنانیر کے وقف کے مسئلہ میں، البتہ بالواسطہ تعامل کی تاثیر ضرور مقرون بالحاجت ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۷] مدت مطلقہ کے اجارہ کے تعامل میں تو کوئی شبہہ ہی نہیں، تمام ممالک اسلامیہ و غیر اسلامیہ کے شہروں، قصبوں اور دیہاتوں میں مدت مطلقہ کے ساتھ اجارہ رواج پذیر ہے۔ اسی طرح دائمی اجارہ کا تعامل اگر چہ اس قدر عام و شائع نہیں، تاہم فی زماننا تعامل کا تحقق محتاج دلیل نہیں۔ کما لا يخفى على من له اطلاع على أحوال الناس۔ واللّٰه تعالیٰ أعلم.

الجواب [۸] اوقاف کی زمین، مکان و دکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے، جیسا کہ فتاوی رضویہ میں ہے:

اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ: (۱) یہ عقد خود واقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔ (۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل ہے۔ (ص ۳۶۴، ج ۶، رسالہ جوال العلو لتبیین الخلو)

اگر ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو حق خلو کے ساتھ وقف کی جائداد کو اجارہ پر دینا جائز نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۹] پگڑی کی حیثیت صلح عن الحق بالمال کی ہے، یعنی مال کے عوض حق سے دست برداری، جو تبرع کی ایک شکل ہے۔ پگڑی کی شکل بدل جانے سے حکم بدل سکتا ہے، اس کے لیے بدلی ہوئی شکلوں کی نوعیت دیکھی جائے گی، اگر کوئی بنیادی تبدیلی ہے، جب تو حکم میں بھی تبدیلی ہوگی، ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۱۰] کرایہ دار دوسرے کو شئ مستاجر کرایہ پر دے تو ایسی صورت میں کبھی حاجت متحقق ہوگی اور کبھی نہیں، لیکن حاجت کے عدم تحقق کی صورت میں حکم جواز پر کوئی منفی اثر نہ پڑے گا۔ جس طرح مدت مطلقہ کے اجارہ کو فقہا نے حاجت و ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے۔ تو اگر کسی شخص کے پاس مکان یا دکان ہو اور اسے کرایہ پر دینے کی اسے اصلاً حاجت نہ ہو، جب بھی شرعاً اس کے لیے روا ہے کہ وہ اپنے مکان یا دکان کو کرایہ پر دے، کیوں کہ عمومی حاجت کے نتیجے میں دیے جانے والے حکم کے لیے ہر فرد خاص کے لیے حاجت کا تحقق ضروری نہیں۔ لہذا اگر مذکورہ بالا صورت میں حاجت متحقق نہ بھی ہو تو کرایہ دار دوسرے کو شئ مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

﴿ب﴾

الجواب [۱] پگڑی دوام کا معاوضہ ہے، بلفظ دیگر حق ابقائے اجارہ کا عوض ہے، مالک کو اپنی دکان، مکان و جائداد میں حق خلو حاصل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۲] حق ابقائے اجارہ گو کہ کرایہ دار کی ملک نہیں مگر اس میں وراثت جاری ہوگی، علامہ حموی فرماتے ہیں:

إذا مات شخص و له وارث شرعي يستحق خلو حانوت مورثه عملا بعرف ما عليه الناس.(حموی علی الأشباه ص١٦٣) ردالمحتار میں ہے: نعم يفتى به في ما دعت إليه الحاجة الخ. والله تعالىٰ أعلم



تنقیحی مقالہ۔۴

از: مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی
استاذ دار العلوم عزیزیہ، نچلول بازار، مہراج گنج

﴿الف﴾

الجواب [۱] حق خلو حقوق ثابتہ مؤکدہ سے ہے، کہ ثابتہ مؤکدہ کی جملہ خصوصیات وعلامات اس میں موجود ہیں، مثلاً ملک۔ رہ گئی یہ بات کہ حقوق کی بیع کیا ہے؟ تو اس مسئلہ میں واضح ہے کہ ظاہر الروایہ کے اعتبار سے حقوق کی بیع ناجائز ہے، لیکن عرف وتعامل کی وجہ سے اس کی بیع بھی جائز ہوگی۔ حقوق ثابتہ مؤکدہ سے بامعاوضہ دست برداری اصل مذہب کے اعتبار سے جائز و درست ہے، جیسا کہ فتاوی شامی جلد رابع کے جزئیات سے ظاہر ہے۔

الجواب [۲] عرف وتعامل وحاجت کا تحقق ہے۔ عرف وتعامل اس لیے کہ عامۃ الناس کا اس پر عمل ہے اور عام شہروں میں اس کا رواج ہے۔ حاجت اس لیے کہ ترک میں لحوق مشقت وضرر وحرج ہے، اور یہ حاجت مؤاجر ومستاجر دونوں کو ہے، مستاجر کو اس لیے کہ ترک میں کاروبار متاثر ہوتا ہے۔ زندگی خطرے میں پڑتی ہے۔ مؤاجر کو اس لیے کہ طویل اجارہ کے لیے نہ دینے میں ان کا مکان خالی رہے گا، اخراجات پورے نہ ہوں گے، اور اپنے حق کے حصول پر قدرت مفقود نظر آتی ہے، البتہ یہ ضرور ہے کہ حاجت کا تعلق مستاجر کو زیادہ ہے۔

الجواب [۳] حقوق کی بیع کو منصوص فی الشرع ہونا چاہیے۔

الجواب [۴] بدل خلو مواجر کو لینا جائز ہے، بیع حقوق کے طور پر بھی یا حقوق سے بامعاوضہ دست برداری کے طور پر بھی، جیسا کہ اوپر کے جواب سے واضح ہے۔

الجواب [۵] پیشگی رقم من وجہ قرض ہے اور من وجہ رہن ہے، اس لیے کہ دو عقود سے اس کی مشابہت ہے، قرض اس لیے کہ تصرف وانتفاع جائز ہے۔ رہن اس لیے کہ حق مالی کے عوض ایک میعاد تک روکے رکھنا جائز ہے۔

الجواب [۶] تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجت نہیں ہے کہ تنہا تعامل بھی مخصص ومغیر حکم ہے، فقہ میں اس کے بہت سے شواہد ہیں جس کی قدرے تفصیل المنی والدرر میں ہے۔

الجواب [۷] تعامل ناس دونوں طرح کا ہے، کبھی مدت مطلقہ کے لیے اجارہ ہوتا ہے، اور کبھی دائمی اجارہ کی شرط پر

معاملہ ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارہ موجر و مستاجر کے ورثہ میں منتقل ہوتا رہے گا، موت سے بھی وہ فسخ نہیں ہوگا۔

الجواب [۸] اوقاف کی تمام صورتوں کے اجارہ کا وہی حکم ہے جو غیر اوقاف کا ہے جیسا کہ اوپر کے جوابات میں مذکور ہوا، البتہ کچھ شرطوں کا لحاظ کرنا پڑے گا، مثلاً یہ عقد واقف یا متولی کرے، وہ رقم خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، واقف و متولی اپنے کام میں صرف نہ کریں وغیرہ (الاشباہ و مشمولہ سوال نامہ)

الجواب [۹] پگڑی کی حیثیت تبرع کی نہیں ہے، اس لیے کہ پگڑی ایک خاص مقصد کے لیے دی جاتی ہے، مثلاً حق ابقاے اجارہ، اور اس رقم کا دینا کرایہ دار کے لیے ضروری ہوتا ہے، جو مفہوم تبرع کے خلاف ہے، كما لا يخفى.

الجواب [۱۰] حاجت بڑے بڑے شہروں میں متحقق ہے کہ ترک میں مشقت و حرج میں پڑنا ہے۔

الجواب [۱۱] پگڑی دوام کا معاوضہ ہے۔

﴿ب﴾

الجواب [۱] مالک کے لیے حق خلو حاصل ہے، جیسا کہ اوپر کے جواب سے واضح ہے۔

الجواب [۲] حق ابقا میں وراثت جاری ہوگی جیسا کہ مروج ہے۔

﴿نتیجہ﴾

۱- حق خلو حق مؤکد ہے۔ ۲- بدل خلو لینا جائز ہے۔

۳- پیشگی رقم من وجہٍ قرض، من وجہٍ رہن ہے۔ هذا ما ظهر لي والعلم عند ربي.



تنقیحی مقالہ-۵

از: مولانا محمد نسیم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

﴿الف﴾

الجواب [۱] حق خلو حقوق ثابتہ سے ہے، مجردہ سے نہیں۔

الجواب [۲] عرف و تعامل و حاجت کا تحقق ہے۔ یہ حاجت مؤاجر کے لیے بھی ہے اور مستاجر کے لیے بھی۔

الجواب [۳] بیع حقوق منصوص فی الشرع نہیں۔

الجواب [۴] مؤاجر کو بدل خلو لینا بر بناے حاجت شرعیہ جائز ہے۔

الجواب [۵] پیشگی رقم یعنی زرضمانت من وجہٍ قرض ہے اور من وجہٍ رہن۔

الجواب [۶] تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجت نہیں، ہر ایک اپنے اپنے عمل میں مستقل مؤثر ہے۔

الجواب [۷] یہ اجارہ دوامی ہوتا ہے خواہ وقت عقد دوام کا ذکر کیا گیا ہو، یا مطلق رکھا گیا ہو۔

الجواب [۸] اوقاف کا اجارہ تعامل اور حاجت کی وجہ سے جائز ہے، البتہ اس میں ان تمام شرطوں کا لحاظ ضروری ہے جو اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے رسالہ مبارکہ "جوال العلو" میں ہے۔

الجواب [۹] پگڑی کی حیثیت تبرع کی نہیں بلکہ بظاہر حق ابقاے اجارہ کی معلوم ہوتی ہے۔ پگڑی کی شکل بدلنے سے حقیقت نہیں بدلی، اس لیے اس کا حکم بھی نہ بدلے گا۔

الجواب [۱۰] کرایہ دار دوسرے کو دکان، مکان کرایہ پر دے، تو اس کے لیے بھی حاجت متحقق ہے۔

الجواب [۱۱] بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ پگڑی معاملۂ دوام کا معاوضہ ہے۔

﴿ب﴾

الجواب [۱] دائمی اجارے میں مالک کے لیے حق خلو باقی نہیں رہ جاتا ہے، ساقط ہو جاتا ہے۔

الجواب [۲] حق ابقاے تصرف کرایہ دار کی ملکیت ہے، اس میں وراثت جاری ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم



تنقیحی مقالہ-۶ —— از : مولانا اختر حسین قادری، استاذ دار العلوم ربانیہ، باندہ

﴿الف﴾

جواب [۱] تمام مقالات وکتب کی تحقیق وجستجو کے بعد بندہ اب یہ سمجھ رہا ہے کہ (گو کہ پہلے مجردہ سے مانا ہے، مگر دلیل کی پختگی کی بنا پر) حق خلو حقوق موکدہ ثابتہ سے ہے۔

حقوق خواہ مجردہ ہوں یا ثابتہ مؤکدہ، بروایت اصول وظاہر الروایہ کسی کی بیع جائز نہیں ہے۔ لأنها ليست بمال وهو ركن البيع عند الحنفية بخلاف المذاهب الثلاثة. البتہ بامعاوضہ دست برداری حقوق موکدہ سے بلحاظ اصل مذہب ونص جائز ہے، لیکن مجردہ سے وہ بھی نہیں، والدلائل كلها مذكورة بالبسط في المقالات. لیکن بوجہ عرف وتعامل اور حاجت ناس غیر ظاہر الروایہ پر عمل کرتے ہوئے حقوق موکدہ کی بیع، یوں ہی ہر وہ حق جس کی بیع وشرا کا رواج ہو جائے، اگر نص کی مخالفت نہ ہو تو بندہ ان تمام کی بیع کو جائز سمجھتا ہے. كما في الكتب والمقالات .

جواب [۲] جہاں تک اس عاجز نے تحقیقات ومعلومات فراہم کی ہے، وہ یہ کی پگڑی اور اس کے لازم دائمی اجارہ پر بلاشبہہ لوگوں کا عرف وتعامل ہو چکا ہے، اس کا انکار نہیں کرے گا، مگر من لم يعرف أهل زمانه.

اور حاجت کا بھی تحقق ہے، کیوں کہ اگر آج یہ اجارہ ناجائز وحرام قرار دے دیا جائے اور شرعاً منسوخ ہو جائے، تو بلاشبہہ لاکھوں انسان سخت حرج ومشقت میں مبتلا ہو جائیں گے، اور بے شمار لوگوں کی تجارتیں، معیشتیں یک لخت ٹھپ ہو جائیں گی، ان کا نظام کار درہم برہم ہو جائے گا۔ بالفرض آج کے دور ترقی میں بھی اگر رہائش اور تجارت کے لیے دکان ومکان کو موقوف علیہ نہ بھی تسلیم کیا جائے پھر بھی ان کے بغیر ضرر وحرج، مشقت ودشواری امر یقینی ولابدی ہے۔ اور خادمان فقہ وشریعت پر بالکل عیاں ہے کہ یہی منزل فقہ کی اصطلاح میں حاجت کہلاتی ہے۔

حاجت مواجر و مستاجر کا ذکر: بظاہر حاجت تو صرف مستاجر کو نظر آرہی ہے، کہ بدل خلو دیے بغیر دکان ومکان کا ملنا انھیں کے لیے حرج ودشواری کا باعث ہے، مگر بنظر تحقیق وفکر عمیق دیکھا جائے تو مواجر کے لیے بھی حاجت ہے، کیوں کہ کرایہ دار اگر کسی دکان میں چند سال رہ جائے اور اس کا کاروبار چل پڑے تو وہ دکان نہیں خالی کرنا چاہتا کیوں کہ اس میں اس کا نقصان ہے، اُدھر کرایہ داری کے قانون سرکاری کے تحت بھی مالک علاوہ مخصوص حالات کے اپنا مکان ودکان نہیں خالی کرا سکتا ہے، اور اگر دکان وغیرہ کو کرایہ پر نہیں دیتا ہے، تو اس کی دسیوں دکانیں اور مکانات بے کار پڑے رہ جائیں اور لاکھوں کی املاک بے فائدہ ہو جائیں گی۔ ان تمام حالات سے نجات پانے کے لیے وہ ایک خطیر

رقم اس تصور سے وصول کر لیتا ہے کہ مکان وغیرہ کی مالیت کا وافر حصہ نکل آئے، ورنہ پوری ملکیت رہتے ہوئے نہ رہنے کی منزل میں ہو جائے گی، اور ایسی صورت میں مؤاجر کو ضرر و نقصان، حرج و دشواری ہوگی، اس لیے اس کو بھی حاجت ہے۔

جواب [۳] فقیر راقم الحروف کی تتبع و تلاش اور دانست کے مطابق حقوق کی بیع منصوص فی الشرع نہیں ہے۔ بالجملة فالمسألة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فيها مجال. (رد المحتار ص١٦، ج ٤)

جواب [۴] جائز ہے، كما هو التحقيق ولكن بصور مذكورة في الكتب والمقالات.

جواب [۵] پیشگی رقم (زر ضمانت) قرض محض ہے، كما بين في تنقيحات الديون، اور یہ اجارہ بشرط قرض ہے۔

جواب [۶] تعامل کی تاثیر کے لیے مقرون بالحاجت ہونا لازم وضروری نہیں ہے، مگر مسئلۂ مبحوث عنہا میں بلاشبہہ تعامل مقرون بالحاجت ہے۔

جواب [۷] تعامل دونوں کا ہے، مگر مدت مطلقہ کا اجارہ بھی عملاً دائمی اجارہ ہی ہوتا ہے۔

جواب [۸] جائز ہے، ولكن بشروط مذكورة في الفتاوى الرضوية و بتاويلات مكتوبة في المقالات.

جواب [۹] پگڑی حق خلو کا ثمن یا معاوضہ کی حیثیت رکھتی ہے، تبرع نہیں ہے، إذ لا جبر في التبرع. (هدايه ص٧٦، ج٣) جب کہ یہاں معاملہ یہ ہے کہ کرایہ داری کے لیے مستاجر کو دینا ہی دینا ہے، چوں کہ وہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس لیے بادل ناخواستہ مالک کی شرط کو پورا ہی کرتا ہے، ایسی صورت میں وہ تبرع نہیں ہو سکتی۔ البتہ پگڑی کی شکل بدلنے سے حکم ضرور بدل جائے. كما أوضح في المقالات والبحث.

جواب [۱۰] مستاجر اگر اس وجہ سے شئ مستاجر دوسرے کو کرایہ پر دے رہا ہے کہ اب وہاں خود اس کا کاروبار چلنا بند ہو گیا ہے اور چلنے کی فی الحال کوئی امید بھی نہیں نظر آ رہی ہے، ظاہر ہے ان حالات میں کرایہ خواہ قلیل ہی کیوں نہ ہو، بہر حال مالک مکان و دکان کو دینا ہی پڑے گا، تو ایک طرف دکان بند ہے، اس کا کاروبار ٹھپ پڑا ہوا ہے، دوسری طرف مالک کو بلا وجہ کرایہ بھی ادا کرنا پڑ رہا ہے۔

اب اس کے سامنے دو راستے ہیں، یا تو مکان و دکان، مالک ہی کو واپس کر دے، یا کسی دوسرے کو کرایہ پر دے دے۔ اگر مالک کو ہی واپس کرنا ہے تو شئ مستاجر بالکلیہ اس کے قبضہ سے نکل جائے گی پھر مالک پر لازم نہیں کہ اسی مستاجر کو دوبارہ اس کی ضرورت پر دے دے، اور اگر کسی دوسرے کو دیتا ہے تو اس صورت میں ضرورت پر ہٹا کر خود بھی رہ سکتا ہے، اپنے کام میں بھی لا سکتا ہے اور عدم موجودگی کے کرایہ کا بوجھ بھی خود اس پر نہیں پڑے گا۔

لہذا ان حالات کے پیش نظر اس بندۂ عاجز کے علم ناقص کے اعتبار سے مستاجر کے لیے بھی حاجت کا تحقق ہو جائے گا اور اگر حالات ایسے نہیں ہیں تو حاجت متحقق نہ ہوگی۔

جواب [۱۱] نہیں، پگڑی دوام کا معاوضہ نہیں ہے، بلکہ حق ابقا یا حق تصرف کا عوض ہے، یا کچھ اور ما یہ (كما بين لأن الدوام ليس حقًا لأحد ولا مالًا و موجودًا في الحال و بيع ما ليس عند الإنسان لا يصح و كذا معاوضته).

﴿ب﴾

جواب [۱] مالک کے لیے حق خلو اس وقت حاصل نہیں ہوگا، جب مستاجر سے مدت اجارہ متعین ہو، إلا بعذر شرعي، مگر جب مدت اجارہ متعین نہ ہو یا متعینہ مدت ختم ہو گئی ہو، تو مالک کو حق خلو (کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرا لینے

کا حق) حاصل ہوگا۔ فإنه حق لمالكه، (فتاوی رضویہ، ص۳۶۰، ج۶)

جواب [۲] اس مسئلہ کی وضاحت سے قبل یہ جاننا چاہیے کہ وراثت کسے کہتے ہیں اور کن چیزوں میں وراثت جاری ہوتی ہے، فقہاے کرام نے وراثت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: والإرث في الشرع انتقال مال الغير إلى الغير علي سبيل الخلافة كذا في خزانة المفتين. (فتاوی عالمگیری ص ۴۰۲، ج ۴)

اس تعریف سے دو چیزیں واضح طور پر معلوم ہوئیں۔ اول یہ کہ وراثت میں ایک شئ ایک کی طرف سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ وراثت مال میں ہوتی ہے۔

لہذا وراثت کے لیے مال اور انتقال کا تحقق ناگزیر ہے اور جو شئ مال نہ ہو، اور انتقال کی اہلیت نہ رکھتی ہو، اس میں وراثت کا تحقق و ثبوت اس تعریف مذکور کے اعتبار سے نہیں ہوگا۔ لأن الإرث يكون في المال الموجود عند الموت. (الفقه الاسلامی، ص۶۲، ج ۴)

اس تعریف کا مقتضا تو یہ ہے کہ حقوق میں مطلقاً وراثت جاری نہ ہو، کیوں کہ فقہاے احناف کے نزدیک نہ وہ مال ہیں، نہ قابل انتقال ہیں۔

مگر ہمارے ذہن میں فوراً یہ خلجان پیدا ہو جاتا ہے کہ بعض حقوق میں وراثت کا ثبوت نص سے ہے، مثلاً حق ولا اور حق قصاص وغیرہ۔

حق ولا کے متعلق حدیث شریف میں ہے: فإنما الولاء لمن أعتق. (بخاری شریف ص ۱۰۰۰، ج ۲) اسی طرح ایک جگہ اور ہے: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يرث الولاء من يرث المال. (جامع ترمذی ص ۳۲، ج۲)

ان حدیثوں سے ثابت ہو رہا ہے کہ حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

اب یا تو حقوق کو مال تسلیم کریں تاکہ ان پر وراثت کی تعریف صادق آئے، یا یہ کہا جائے کہ بعض حقوق ایسے بھی ہوتے ہیں، جو مال نہ ہونے کے باوجود مال کے حکم میں ہیں اور قابل جریان وراثت ہیں، اگر ان کو مال تسلیم کر لیا جائے، كما عند المذاهب الثلاثة و عند بعض متأخري الأحناف لأن الحقوق منفعة وهي مال عندهم كما في كتبهم. تو مسئلہ واضح ہے، اور اگر حقوق کو مال نہ مانا جائے كما هو عند الحنفية تو مسئلہ پیچیدہ ہو جائے گا جس سے چھٹکارہ کے لیے بہر حال کسی نہ کسی تاویل کی جستجو کرنی پڑے گی۔

فقیر کے نزدیک اس مسئلہ کا حل یوں نکل آئے گا، کہ وہ حقوق جو مؤکدہ اور ثابتہ ہیں۔ ان میں سے بعض میں وراثت ثابت ہوگی اور حق قصاص و حق ولا انھیں حقوق سے ہیں، لہذا ان میں بھی وراثت کا تحقق ہوگا۔

بہر حال حقوق کو مال تسلیم کیا جائے یا نہ تسلیم کیا جائے، اتنی بات تو ثابت شدہ ہے کہ حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے، اب حق ابقا میں وراثت جاری ہوگی کہ نہیں، اس سلسلہ میں اس ہیچ مداں کی فہم ناقص یہی کہہ رہی ہے کہ حق ابقا حق خلو کا ہی دوسرا نام ہے اور حق خلو مؤکدہ ثابتہ میں سے ہے، لہذا اس میں بھی وراثت جاری ہوگی۔ و فائدة الخلو أنه كالملك فتجري عليه أحكامه من بيع و إجارة إلى قوله و إرث. (الأشباه و النظائر ص ۱۶۴) والله تعالى أعلم بالصواب و علمه أتم وأحكم. هذا ما ظهر لي إن كان حقًا فمن الرحمن المستعان و إن كان باطلًا فمني و من الشيطان.



تنقیحی مقالہ-۷ ــ از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، پکی باغ، بنارس

﴿الف﴾

الجواب [۱] حق خلو حقوق ثابتہ سے ہے، اور اس کی بیع، یوں ہی اس سے بامعاوضہ دست برداری عرف اور حاجت ناس کی وجہ سے جائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

اتفق مشايخنا في هذا الزمان على صحته بيعًا لاضطرار الناس إلى ذلك، و من القواعد الكلية إذا ضاق الأمر اتسع حكمه فيندرج تحتها أمثال ذلك مما دعت إليه الضرورة. والله تعالى أعلم. (ص ٣٥، ج٩)

اور یہ زمانہ تو علامہ شامی کے بھی بعد کا زمانہ ہے، جس میں حاجت کا تحقق بدرجۂ اتم واکمل ہے۔

علامہ شامی علیہ الرحمہ دوسری جگہ یوں رقم طراز ہیں: و لكن لا ينبغي أن يفتى باعتبار العرف مطلقًا خوفًا من أن ينفتح باب القياس عليه في كثير من المنكرات والبدع.

نعم يفتى به فيما دعت إليه الحاجة و جرت به في المدة المديدة العادة، و تعارفه الأعيان بلانكير كالخلو المتعارف في الحوانيت........فيفتى بجواز ذلك قياسًا على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتيالًا عن الربا. (رد المحتار ص١٧، ج٥)

الجواب [۲] عرف وتعامل، یوں ہی حاجت کا بھی تحقق ہے۔ مستاجر کے لیے حاجت کا تحقق تو ظاہر ہے، اور مؤاجر کے لیے حاجت نہیں ہے۔ البتہ عرف وتعامل ضرور پایا جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے مؤاجر کو مکان یا دکان کرایہ پر دینا جائز ہوگا، اور فقہی جزئیات میں اس کی نظیریں ملتی ہیں، کہ ایک طرف سے حاجت اور دوسری طرف سے عرف وتعامل پائے جانے کی صورت میں جواز کا حکم دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ علامہ شامی کا یہ فرمان:

نعم يفتى به فيما دعت إليه الحاجة و جرت به في المدة المديدة العادة، و تعارفه الأعيان بلانكير.

الجواب [۳] حقوق کی بیع منصوص فی الشرع نہیں بلکہ منصوص فی المذہب ہے۔

الجواب [۴] بدل خلو مؤاجر کو لینا بالکل اسی طرح جائز ہے، جس طرح بائع کو مبیع کی قیمت۔

الجواب [۵] پیشگی رقم ماہ بماہ کرایہ میں وضع ہوکر ختم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا یہ رقم خالص زر اجرت ہے، اور یہ عقد اجارۂ محض ہے۔

الجواب [۶] تعامل کی تاثیر کے لیے مقرون بالحاجت ہونا کوئی ضروری نہیں، تعامل ایک مستقل سبب ہے اور حاجت ایک الگ مستقل سبب ہے، کبھی صرف عرف وتعامل کے پائے جانے کی وجہ سے حکم میں تخفیف ہو جاتی ہے، حالاں کہ وہاں حاجت کا تحقق نہیں ہوتا، چنانچہ منقولی اشیا کا وقف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف عرف وتعامل کی وجہ سے جائز ہے اور فتوی بھی اسی پر ہے۔ برجندی میں ہے:

و صح عند محمد وقف منقول فيه تعامل كالمصحف و نحوه من الكتب والفاس والقدوم، والقياس أن لا يجوز و هو قول أبي حنيفة لأنها مما لا يتأبّدُ لكن القياس يترك بالتعامل و عليه الفتوى. (ص١٧٢، ج٣)

الجواب [۷] تعامل دائمی اجارہ کا ہے، نہ کہ مدت مطلقہ کے اجارہ کا۔

الجواب [۸] اوقاف کا اجارہ چند شرائط کے ساتھ جائز ہے، جو حسب ذیل ہیں۔

❁ یہ عقد خود واقف، یا متولی کرے۔ ❁ وہ رقم خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو۔ ❁ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو۔ ❁ مستاجر اجرت مثل ادا کرتا رہے۔

الجواب [۹] پگڑی کی حیثیت تبرع کی نہیں، اس لیے کہ تبرع حقیقت میں وہ ہے کہ آدمی انعام واکرام کرنے کے بعد اس عوض کا خواہاں نہ ہو، جب کہ پگڑی میں ابتدا سے لے کر انتہا تک یہی مقصود ہوتا ہے، کہ اس رقم کے ذریعہ مستاجر کو مدت غیر معینہ تک ابقاے اجارہ کا حق باقی رہے۔

پگڑی کی یہ رقم حق خلو کا بدل ہے جسے مالک کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کرکے اپنے حق سے دست بردار ہو رہا ہے، تو فی الواقع یہ بامعاوضہ دست برداری ہوئی نہ کہ تبرع اور خالص احسان، پگڑی کی شکل بدل جانے سے حکم میں تبدیلی یقینی طور پر ہوگی۔

الجواب [۱۰] کرایہ دار جب کسی دوسرے شخص کو شئ مستاجر کرایہ پر دے تو اس کے لیے حاجت متحقق نہیں ہے۔ البتہ عرف وتعامل کا تحقق ضرور ہے۔

الجواب [۱۱] پگڑی یقیناً دوام کا معاوضہ ہے۔

﴿ب﴾

الجواب [۱] مالک کے لیے ابتداءً حق خلو حاصل ہے، پھر جب کرایہ دار کو یہ حق منتقل کردے، تو اب مالک کے لیے حق خلو نہیں رہے گا۔

الجواب [۲] حق ابقاے اجارہ چوں کہ حقوق ثابتہ موکدہ میں سے ہے، اس لیے اس میں وراثت جاری ہوگی، حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: من ترك مالًا أو حقًا فلورثته.

﴿نتیجہ﴾

(۱) حق خلو حق مؤکد ہے۔ (۲) بدل خلو مؤاجر کو لینا جائز ہے۔ (۳) اوقاف کا اجارہ بشرائط جائز۔ (۴) حق ابقاے اجارہ میں وراثت جاری ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحی مقالہ-۸ — از: مولانا محمد انور نظامی مصباحی، استاذ مدرسہ فیض النبی، کٹگھرا سودن، ہزاری باغ

﴿الف﴾

جواب [۱] حق خلو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے، حقوق کی بیع ظاہر الروایہ میں جائز نہیں، تاہم عرف وحاجت کے پیش نظر نادر الروایہ کا تقاضا جواز کا ہے، نیز بامعاوضہ دست برداری جائز ہے۔

جواب [۲] عرف تعامل اور حاجت کا تحقق ہے۔

حاجت مؤاجر کو بھی ہے کیوں کہ اگر وہ حق خلو سے دست بردار نہیں ہوتا، یا اسے مستاجر کے ہاتھ بیع نہیں کرتا، تو اس کے دکان ومکان کو کرایہ پر لینے میں تردد ہوگا، بلکہ اس کے مکان ودکان کی طرف کوئی نظر بھی نہیں اٹھائے گا، کہ چار دن کی چاندنی ہے پھر اندھیری رات ہے۔ اس سے مالک کا وہ مقصد جس کے لیے اس نے زر کثیر صرف کرکے مکان ودکان تعمیر کروایا ہے، فوت ہوجائے گا، یعنی وہ اپنے مکان ودکان سے منافع نہیں حاصل کر سکے گا اور شہر، قصبات میں حصول معاش کا ایک عمدہ ذریعہ جو کرایہ کی شکل میں ہے، اس سے وہ محروم ہوجائے گا، لہذا حق خلو کی بیع یا اس سے بامعاوضہ دست

برداری مالک کی معاشی وتمدنی حاجت بن گئی ہے۔

رہ گئی بات مستاجر کی تو اس کی حاجت ظاہر و باہر ہے، کیوں اگر اسے حق خلو (حق ابقائے اجارہ) حاصل نہ ہو، تو اس کی تجارت وسکونت ہر سال، دو سال پر دیوالیہ، اضطراب کا شکار ہوتی رہے گی، جس سے اسے زبردست خسارے سے دوچار ہونا پڑے گا، لہذا اس حرج وضرورت کو دفع کرنے کی اسے بھی سخت حاجت ہے، اور اپنے اجارے کو دوام کی شکل دینا ناگزیر ہے۔

جواب [۳] ظاہر الروایہ میں حقوق کی بیع ناجائز، البتہ محرر مذہب امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت نوادر میں اس کے جواز کا قول ہے۔ (مقالہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب)

جواب [۴] بدل خلو مؤاجر کو لینا جائز ہے، دست برداری کے طور پر مطلقاً، اور بیع کے طور پر بربنائے عرف وحاجت، جیسا کہ راقم کے مقالہ سے ظاہر ہے۔

جواب [۵] پیشگی رقم من وجہ رہن اور من وجہ قرض ہے، جیسا کہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب قبلہ کے مقالہ سے واضح ہوتا ہے، اور اجارہ بشرط قرض، بوجہ تعارف وتعامل جائز ہے۔ (ایضاً)

جواب [۶] تعامل کی تاثیر مقرون بالحاجت نہیں، ہاں اس اقتران سے تبدیلی وتغییر حکم زیادہ آسانی سے سمجھ میں آتی ہے۔

جواب [۷] تعامل مدت مطلقہ (مدت بقا) کا ہے، کیوں کہ دوام کسی شئ کو نہیں۔

جواب [۸] اوقاف کے اجارے کا حکم بشرائط معلومہ درباب اوقاف، جواز ہے۔

جواب [۹] پگڑی کی حیثیت بیع کی صورت میں ثمن کی ہے اور دست برداری کی صورت میں تبرع کی، پگڑی کی شکل بدل جانے سے حکم میں تبدیلی ممکن ہے۔

جواب [۱۰] حاجت متحقق ہے کیوں کہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کا معنی یہ ہوا کہ اب خود اسے اس کی ضرورت نہیں، بلا ضرورت اسے کرایہ ادا کرنا پڑتا ہے، اس ضرر سے بچنے کے لیے دوسرے کو کرایہ پر دے رہا ہے، تاکہ مالک کو اپنی جیب سے کرایہ نہ دینا پڑے، کیوں کہ اسے اب مکان یا دکان کی ضرورت ہی نہ رہی۔

اور دوسری جانب مالک کو کرایہ دار نے ایک خطیر رقم دے رکھی ہے جو ملنے والی نہیں، دوسرے کے ہاتھ حق خلو دے کر ہی وہ رقم حاصل ہو سکتی ہے۔ خواہ وہ "دوسرا" خود مالک ہی کیوں نہ ہو، اگر ایسا نہیں کرتا تو بلا ضرورت اس کی رقم پھنسی رہ جائے گی جس کی اسے شدید حاجت ہو، اور حق خلو دے کر حاصل کرنا چاہتا ہو۔

﴿ب﴾

جواب [۱] مالک کو حق خلو حاصل ہے جس کے بدلے وہ بدل خلو لے سکتا ہے۔

﴿نتیجہ﴾

(۱) حق خلو حق ثابت ہے۔ (۲) حاجت مؤاجر، مستاجر دونوں کو ہے۔ (۳) بدل خلو لینا جائز ہے۔ (۴) زر ضمانت من وجہ قرض، من وجہ رہن۔ (۵) اوقاف کا دائمی اجارہ بشرائط جائز۔

تیسرا باب

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

(سوال نامہ)

از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی
رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

آج کل جدید طریقۂ علاج میں انسانی خون کو بڑی اہمیت دی جانے لگی ہے، حتی کہ انسانی ہم دردی کے ناطے اسے بعض اَذہان میں ثواب کا درجہ بھی حاصل ہونے لگا ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے لوگ از راہِ تبرع اپنا خون ''بلڈ بینک'' میں جمع کر دیتے ہیں اور اب تو بہت سے لوگوں نے اسے تجارت کا روپ بھی دے دیا ہے۔ اس لیے ضرورت پیش آئی کہ عہد حاضر میں انسانی خون کی ضرورت وافادیت کا طبی جائزہ لے کر اس کی تجارت اور اس کے ہبہ وتصدّق کے حکمِ شرعی کی چھان بین کی جائے۔

خون دیکھنے میں ایک سرخ رنگ کا سیّال ہے، مگر حقیقت میں زندگی سے اس کا بڑا گہرا رشتہ ہے، اسی لیے خون کو ''روحِ حیوانی'' کا پیکرِ مجسم بھی کہا جاتا ہے۔

ڈاکٹر غلام جیلانی اس کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

''**فوائدِ خون:** خون کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ تمام اَعضاے بدن کو غذا اور روح پہنچاتا ہے اور ان کے فضلات کو اِخراج کے لیے واپس لے جاتا ہے، تمام اعضاے جسم خون ہی سے زندہ ہیں اور اسی سے وہ تمام ضروری مواد حاصل کرتے ہیں اور اسی سے وہ تمام فضلات جن کی انھیں آئندہ ضرورت نہیں ہوتی خارج کرتے ہیں۔ پس:

(۱) خون بدن کے ہر ایک حصے کی غذا کے لیے مناسب مواد مہیا کرتا ہے۔

(۲) بعض غدودِ جسم تک وہ مطلوبہ مواد کو پہنچاتا ہے جن میں ان کی قوتِ متغیرہ سے خاص رطوبات پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً:

- خون پستان میں ایسے اَجزا لے جاتا ہے جو دودھ بننے کے لائق ہیں۔
- اور خصیوں میں ایسے اَجزا لے جاتا ہے جو منی بننے کے لائق ہوتے ہیں۔

(۳) خون ہی ''روحِ حَیَوانی'' کا حامل ہے اور وہ اس کو تمام اجزاے بدن تک پہنچاتا ہے، کیوں کہ اس کے بغیر بدن کا کوئی حصہ اپنا فعل جاری نہیں رکھ سکتا۔

(۴) خون بدن کے ہر حصے کے فضلات کو لے کر اُن اعضا تک پہنچا دیتا ہے جو انھیں لے کر خارج کر دیتے ہیں۔ مثلاً:

- بخاراتِ دخانیہ کو پھیپھڑوں تک پہنچاتا ہے جو براہ تنفس خارج ہو جاتے ہیں۔
- اَجزاے بول کو گردوں تک پہنچاتا ہے جو براہِ پیشاب خارج ہو جاتے ہیں۔

(۵) خون بدن کے ہر ایک حصے کو گرم اور تر رکھتا ہے، یعنی جسم میں دورۂ خون سے حرارتِ بدن برقرار وقائم اور

اعتدال پر رہتی ہے، بلکہ زندگی کا مدار ہی اسی پر ہے''۔ (مخزن حکمت ص ۱۸، جلد اول)

پھر نمبر تین کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''خون آکسیجن (نسیم، ہوائے روح پرور) کو تمام اعضائے بدن تک پہنچاتا ہے جس سے حرارت وقوت پیدا ہوتی ہے جس طرح کوئلوں کے جلنے سے انجن میں قوت حرکت (اسٹیم) پیدا ہوتی ہے............... مختصر یہ کہ خون پر ہی زندگی کا دارو مدار ہے۔ اگر جسم میں دورۂ خون مسدود ہو جائے تو پھر زندگی بھی تمام ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اطبا جاری خون کو ''روح رواں'' بھی کہتے ہیں''۔ (مخزن حکمت ص ۱۸، ۱۹، جلد اول)

خون کی ماہیت: مخزن حکمت میں خون کی ماہیت یہ بیان کی گئی:

''خون کو گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ دو قسم کے اَجزا نظر آتے ہیں:

(۱) خون کا پانی (PLASMA- پلازما)

(۲) خون کے ذرات (BLOOD CORPUS CELLS- بلڈ کارپ سیل)

خون کی ترکیب میں پانی، اجزائے جامدہ، اور اَجزائے ہوائیہ شامل ہوتے ہیں۔ خون کے ایک سو حصوں میں اُنیاسی حصے پانی، اور اکیس حصے دیگر اجزائے جامدہ ہوتے ہیں، جن کے نو حصوں میں سے چھ حصے رطوبتِ زلالیہ (اَلبیومین) رطوبتِ لیفیہ (فائبرین) اور تین حصے نمکین وروغنی اَجزا وغیرہ ہوتے ہیں۔

خون میں اَجزائے ہوائیہ کی مقدار اس کے حجم کے نصف سے بھی قدرے زیادہ ہوتی ہے۔ یعنی ایک سو مکعب انچ میں تقریباً ساٹھ مکعب انچ اَجزائے ہوائیہ

کاربالِک ایسڈ ــــــ (ہوائے دخانی)

آکسیجن ــــــ (نسیم)

نائٹروجن ــــــ (ہوائے شورجیہ)

ہوتے ہیں۔

خون کے ذرات دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک سُرخ دوسرے سفید۔ سرخ اس قدر چھوٹے ہوتے ہیں کہ ایک مربع انچ جگہ میں ایک کروڑ سے بھی زیادہ آجاتے ہیں، ہر سُرخ دانۂ خون ایک خاص قسم کے بے رنگ مادۂ حیات (پَروٹین) کا بنا ہوا ہوتا ہے، اس کی ساخت خانہ دار ہوتی ہے، ان خانوں کے درمیان ایک سرخ رنگ کا مادہ ہیموگلوبین ہوتا ہے جس کی ترکیب میں کسی قدر فولاد ہوتا ہے، اس سرخ مادہ کا یہ خاصہ ہے کہ یہ آکسیجن (نسیم/ ہوائے روح پرور) اور بعض دیگر ہوائی اَجزا کو بآسانی جذب ودفع کرتا ہے۔

خون کے سفید دانے بحالتِ صحت سرخ دانوں کی نسبت تعداد میں بہت کم ہوتے ہیں، لیکن بحالتِ مرض کبھی ان کی تعداد بہت بڑھ جاتی ہے۔

سفید دانۂ خون پروٹو پلازم ومادۂ حیات کا ایک ذرہ ہے، جس میں نیوکلیس (جوہرِ حیات) بھی ہوتا ہے۔

خون کے یہ سفید دانے ازالۂ مرض یا رفعِ ورم میں مددگار ہوتے ہیں، ماؤف ساخت کو مُردہ ذرات سے صاف کرتے ہیں اور جب کسی مرض کے جراثیم جسم میں داخل ہو جاتے ہیں، تو یہ ان کے ساتھ جدال وقتال کرتے ہیں اور اکثر انھیں

ہضم کر جاتے ہیں، اس لحاظ سے یہ گویا جنگ جو سپاہی ہیں۔
خون کا پانی (پلازما): یہ خون کا رقیق حصہ ہوتا ہے، اس کا رنگ زردی مائل ہوتا ہے، اس کی ترکیب میں پروٹینز، اَیلبومین، گلوبیولین، فائبری نوجن پائے جاتے ہیں۔ یہ آخری مادہ ہی فائبرین میں تبدیل ہو کر انجمادِ خون کا باعث ہوتا ہے، نیز اس میں کئی ایک حل شدہ نمکیات سوڈیم کلورائڈ، پوٹے شیم کلورائڈ وغیرہ ہوتے ہیں“۔ (مخزنِ حکمت، تلخیص ص ۱۸، ۱۹، ۲۰، ج ۱)

ان اقتباسات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خون میں زندگی کے تحفظ و بقا کے لیے بڑے قیمتی اَجزا پائے جاتے ہیں اور زندگی کی گاڑی خون کی گردش کے ساتھ ہی رواں دواں رہتی ہے۔ بلفظ دیگر خون ”روحِ رواں“ سے عبارت ہے۔
خون کن حالات میں چڑھایا جاتا ہے؟: اس مقام پر پہنچ کر ہمیں اب اس بات کی بھی تحقیق کرنی چاہیے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو جن حالات میں دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے، اُن حالات میں کیا خون چڑھانا ناگزیر ہے یا اس سے بچنا ممکن و آسان ہوتا ہے؟
اس سلسلے میں میرے ایک مخلص دوست جناب ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی ایم، بی، بی، ایس، ایم، ایس، نے مجھے جو معلومات بہم پہنچائیں، ان کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے:
بَلڈ ٹرانسفیوزن (BLOOD TRANSFUSION) یعنی خون چڑھانا کبھی سَرجیکل ہوتا ہے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو آپریشن کے دور سے گزرنا پڑتا ہے اور کبھی یہ میڈیکل ہوتا ہے کہ آپریشن کے دور سے اسے گزرنا نہیں پڑتا۔
خون چڑھانے کے سرجیکل اسباب یہ ہیں: (۱) ایکسیڈینٹ ہونے یا کسی بھی طرح بدن کا کوئی عضو کٹ جانے کے باعث جب کافی خون نکل جاتا ہے اور مریض یا مصیبت زدہ پر شاک (SHOCK) کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔
بدن میں جب خون زیادہ کم ہو جاتا ہے تو نبض ڈوبنے لگتی ہے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگتا ہے اور دل کی دھڑکن نارمل رینج سے تجاوز کر جاتی ہے (دھڑکن کا نارمل رینج ۶۰ سے ۱۰۰ ہوتا ہے) اور دورانِ خون (بلڈ پریشر) گرنے لگتا ہے۔ اسی کو شاک (SHOCK) کہتے ہیں۔
(۲) بڑے آپریشن میں دورانِ آپریشن جب خون بہت کم ہو جائے تو مریض پر شاک کی حالت طاری ہونے لگتی ہے، ایسے وقت میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے، اس طرح کے مریض کو آپریشن کے بعد بھی خون چڑھانا پڑتا ہے اور اگر اسے خون نہ چڑھایا جائے تو زخم دیر سے بھرتا ہے اور کبھی کبھی ٹانکے کی جگہ کھل جاتی ہے۔
(۳) فالووِنگ ڈیپ بَرن (FLLOWING DEEP BURN) یعنی جلد کی پوری موٹائی جل جانا۔
جلد کی اندرونی سطح پر باریک باریک نسوں کا جال بچھا ہوتا ہے جس میں خون گردش کرتا رہتا ہے، کھال کے جلنے کے ساتھ وہ خون بھی جل جاتا ہے۔ اس کے باعث:
- ایک تو شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہو جاتی ہے جب کہ بدن کا ایریا ۲۵ فی صد سے زیادہ جل گیا ہو۔
- دوسرے زخم دیر سے مندمل ہوتا ہے۔
- تیسرے زخم کھلا ہونے کی وجہ سے اِنفیکشن (تعدیہ) بھی ہو جاتا ہے اور اِنفیکشن بدن کے زیادہ حصے میں ہو تو

موت واقع ہو جاتی ہے۔

خون چڑھا دینے سے شاک (SHOCK) کی حالت جلد ہی ختم ہو جاتی ہے، زخم بھی تیزی کے ساتھ مندمل ہوتا ہے اور انفیکشن نہیں ہونے پاتا یا ہوا تو اس پر کنٹرول پالیا جاتا ہے۔

ان سب کے باوجود آگ کے جلے صرف انھیں مریضوں کے بچانے پر قابو پایا جا سکا ہے جن کے پورے بدن کا زیادہ سے زیادہ پچاس فی صد (۵۰٪) حصہ جلا ہوتا ہے اور جن کا بدن پچاس فی صد (۵۰٪) سے زیادہ جل گیا ہو انھیں بمشکل ہی بچایا جا سکتا ہے، عموماً مریض ایسی حالت میں جاں بحق ہو جاتا ہے۔

واضح ہو کہ پورے بدن کے بالائی ایریا کو سو فیصد (۱۰۰٪) مانا جاتا ہے۔

(۴) آپریشن کے بعد (post opration) ایسے کیس جن میں خون بہت کم رہ جاتا ہے۔

(۵) آپریشن سے پہلے ایسے کیس جن میں شدید خون کی کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے۔ خون نہ چڑھانے کی صورت میں شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہو گی، پھر کچھ دیر بعد موت واقع ہو جائے گی۔

(۶) خون بند کرنے کے لیے۔

بعض مریضوں کے خون میں ایسی بیماری پیدا ہو جاتی ہے جس کے باعث خون منجمد نہیں ہوتا اور برابر بہتا رہتا ہے، اسے دوسرے کا خون چڑھا دیا جاتا ہے تو اس میں انجماد کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کیوں کہ دوسرے کے خون میں کلاٹنگ فیکٹرس (CLOTING FACTORS) یعنی خون جمانے والے اجزا ہوتے ہیں۔ جدید تحقیق کے مطابق کلاٹنگ فیکٹر کو خون سے الگ کیا جا سکتا ہے اور خون کی جگہ صرف یہی فیکٹر چڑھایا جا سکتا ہے۔

خون چڑھانے کے میڈیکل اسباب یہ ہیں: (۷) ایسے مریض جن میں خون کی شدید کمی ہوتی ہے۔ اس کی کئی وجہ ہو سکتی ہے، مثلاً:

- خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو۔ ● یا خراب خون پیدا ہوتا ہو جو خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔

(۸) ایسے مریض جن کے خون میں جمنے کی صلاحیت نہیں رہتی، اسے دوسرے کا صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

(۹) ایسے مریض جن کے خون میں قوتِ مدافعت نہیں رہتی، مثلاً اس میں خون کے سفید دانے جو جنگ جو سپاہی کی حیثیت رکھتے ہیں نہیں پائے جاتے۔

(۱۰) شدید انفیکشن کیس (INFACTION CASE) میں۔

جراثیم بدن میں ایک خاص قسم کا زہریلا مادہ جسے ٹاکسین (TOXIN) یا اینٹی جن (ANTIGEN) کہتے ہیں، پیدا کرتے ہیں تو جسم اسے ناکارہ بنانے کے لیے ایک دوسرا مادہ ''دافعِ سم'' بناتا ہے، جسے اینٹی ٹاکسین (ANTI TOXIN) یا اینٹی باڈی (ANTI BODY) کہتے ہیں۔

یہ بالعموم ان مریضوں کے ساتھ پیش آتا ہے جن کی قوتِ مدافعت بیماری کی وجہ سے کم، یا ختم ہو جاتی ہے۔ بدن میں ٹاکسین یا اینٹی جن (زہریلا مادہ) پھیلنے کی وجہ سے مریض دم توڑ دیتا ہے۔ واضح ہو کہ ٹاکسین کے ذریعہ پیدا شدہ علامات کو انڈوٹاکسِک شاک (ENDO TOXIC SHOCK) کہا جاتا ہے، مثلاً نمونیہ یا جلے ہوئے کیس کا انفیکشن کی وجہ سے مر جانا۔ اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چڑھایا جاتا ہے، جس کے ذریعہ اسے اینٹی باڈی (دافعِ سم) اور دفاعی سیل

جیسے نیوٹروفل، لیمفو سائٹ، مونو سائٹ وغیرہ مل جاتے ہیں جو زہریلے مادہ کو بیکار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۱۱) ایسے مریض جن میں پروٹین (PROTINE) کی سخت کمی ہو۔

پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے، اس کے باعث بدن میں ورم آ جاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے اور وہ بستر پر تکلیف کے ساتھ وقت گزارتا ہے۔

خون چڑھا دینے سے پروٹین (Protine) مل جاتی ہے اور اس کی کمی سے پیدا ہونے والی شکایتیں رفع ہونے لگتی ہیں۔

موجودہ دور میں خون سے پروٹین کا حصہ الگ کیا جا سکتا ہے اور خون کی جگہ صرف پروٹین چڑھائی جا سکتی ہے۔

(۱۲) ایکس چینج ٹرانسفیوژن (EXCHANGE TRANSFUSION)

ایسے بچے جنھیں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پیلیا ہو جاتا ہے، تو ایک طرف سے مریض کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے اسے صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

خون کے گروپ: خون کے درج ذیل چار گروپ ہیں: اے (A) بی (B) اے، بی (A،B) او (O)

ہر گروپ والا شخص اپنے گروپ والے کا خون لے بھی سکتا ہے اور دوسرے کو جو اسی کا ہم گروپ ہے دے بھی سکتا ہے۔ البتہ گروپ او (O) والا سبھی کو خون دے سکتا ہے اور گروپ اے، بی، (A,B) والا سبھی کا خون لے سکتا ہے۔

خون چڑھانے کے خطرات: خون چڑھانے کے جہاں بہت کچھ فوائد ہیں، وہیں اس کے دامن سے کچھ نقصانات بھی وابستہ ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) ضرورت سے زیادہ چڑھانے پر دل فیل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سے بچنا بایں طور ممکن ہے کہ ضرورت کی مقدار یا اس سے کچھ کم ہی خون چڑھایا جائے اور اس میں لاپرواہی نہ برتی جائے۔

(۲) بخار آ سکتا ہے۔ (۳) الرجی (ALLARGY) ہو سکتی ہے۔

مگر یہ دونوں شکایتیں علاج سے جلد ہی رفع ہو جاتی ہیں۔

(۴) ناقابل علاج بیماری لاحق ہو جاتی ہے، جیسے ایڈس (AIDS) اور پیلیا جسے HEPATITIS بھی کہا جاتا ہے۔

مگر آج کل اچھے اسپتالوں میں خون دینے والے کی بیماری کی اچھی طرح جانچ ہوتی ہے، اگر جانچ کے بعد اس کا خون بیماریوں سے پاک ملا، تو اسے چڑھایا جاتا ہے، ورنہ اسے مسترد کر دیا جاتا ہے۔ اور صالح خون کے چڑھانے سے کوئی بیماری نہیں ہوتی۔

سوالات

ان تفصیلات کی روشنی میں عرض ہے کہ:

(۱) درج بالا حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) ایسے ہی حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا یا اسے بیچنا و خریدنا کیسا ہے؟

(۳) کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا شریعت کے کس حکم کے تحت آتا ہے؟

۳۰ ر رجب ۱۴۱۸ھ / یکم دسمبر ۱۹۹۷ء (دوشنبہ)



مقالہ - ۱ از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، استاذ ورکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامدًا و مصلّيًا و مسلّمًا، أمّا بعد!

اصل مذہب کے لحاظ سے ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں علاج کے لیے چڑھانا حرام وگناہ ہے، جس کی کئی وجہیں ہیں:

ایک یہ کہ بہتا خون بدن سے نکل جانے کے بعد ناپاک ہو جاتا ہے اور ناپاک چیز سے علاج حرام ہے، اسی لیے امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ والرضوان نے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب سے علاج کی اجازت نہیں دی۔

دوسرے یہ کہ خون حرام ہے، وہ بھی حرام لِعینہٖ جس میں حرمت کی وجہ سے خبث بھی پایا جاتا ہے اور حرام وخبیث چیز سے علاج حرام ہے، درمختار میں ہے:

"وفي البحر: لايجوز التداوي بالمحرّم في ظاهر المذهب، أصله بول المأكول". اھ. (باب الرضاع ص ۳۹۷، ۳۹۸، ج٤)

تیسرے یہ کہ خون انسان کے اہم اجزا سے ہے اور انسانی اجزا سے انتفاع حرام، جیسے مدت رضاعت کے بعد خود ماں کو بھی اپنے بچے کو دودھ پلانا اسی وجہ سے حرام ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے انسان کو اس کے جمیع اجزا کے ساتھ مکرم ومحترم بنایا ہے، ارشاد باری ہے: لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ ہم نے انسان کو مکرّم بنایا۔ تو اس کے کسی بھی جز سے انتفاع اس کی بے وقعتی کا باعث اور تکریم کے منافی ہوگا۔ اسی وجہ سے کسی عورت کا بال بھی دوسری عورت کے بال میں جوڑنا حرام قرار دیا گیا، ارشاد رسالت ہے: لعن الله الواصلة والمستوصلة. (بخاری شریف ج۲، ص ۸۷۸، کتاب اللباس، باب الوصل في الشعر، مکتبہ مجلس برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور)

بال جیسی بے جان چیز سے انتفاع تکریم انسانی کے لیے حرام قرار پایا تو خون جیسی اہم چیز سے انتفاع ـــــ جو جوہر حیات ہے ـــــ بدرجۂ اولیٰ اسی تکریم کے باعث حرام قرار پائے گا۔ ہدایہ میں ہے:

"وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته". اھ.

اس کے تحت عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

"لئلّا يتجاسر الناس على مَن كرّمَه الله تعالى بابتذالِ أجزائه". اھ. (ص ۸۲، ج۱)

دُرّ مختار میں ہے: ولم يُبح الإرضاع بعدَ مدّته؛ لأنّه جزء آدمي، و الإنتفاعُ به لغير ضرورة حرام على الصحيح. شرح الوهبانية. اھ. (ص ۳۹۷ ج٤، باب الرضاع، مطلب في التداوي بالمحرّم)

یہ اصل مذہب ہے، لیکن اگر مریض کی یہ حالت ہو جائے کہ خون چڑھائے بغیر اس کی جان نہ بچائی جا سکے یا جان بچانا بہت مشکل ہو، بلفظ دیگر اس کے لیے شرعی نقطۂ نظر سے ضرورت یا حاجت پائی جائے تو خون چڑھانے کی اجازت ہوگی۔ یہ بات کہ ضرورت یا حاجت خون چڑھانے کی متحقق ہے، دو طرح سے معلوم ہو سکتی ہے۔ **ایک** تو طبیب حاذق

متقی کے بیان سے۔ **دوسرے** تجربہ سے۔

آج کل طبیب حاذق گو کم ہیں، مگر اس کی تلافی بایں طور ہو جاتی ہے کہ امراض کی تشخیص کے لیے جدید آلات طب، پیتھالوجی، اکسرے، سونو گرافی، وغیرہ وغیرہ کی ایجاد نے نباضی یا نبض شناسی کی نہ صرف جگہ لی ہے، بلکہ اپنی ترقی کے لحاظ سے اسے بہت پیچھے چھوڑ دیا ہے اور عام طور سے عوام و خواص، علما و جہلا سب اس پر اعتماد کرتے اور اس کے مطابق اپنا علاج کرتے، کراتے ہیں تو اس تعامل نے "تقوی و دیانت داری کی شرط" کی تلافی کر دی ہے۔ لہذا پیتھالوجیسٹ، ریڈیولوجیسٹ وغیرہ کی مشینی جانچ اور ان کی رپورٹ کافی ہونی چاہیے۔

بار بار کے تجربہ سے اگر کسی مریض کے بارے میں ڈاکٹر کو یہ ظن غالب حاصل ہو کہ اس کے لیے خون کی حاجت یا ضرورت ہے، تو یہ بھی قابل عمل ہوگا۔

سوال نامے میں جن صورتوں میں خون چڑھانے کی وضاحت ہے، ان تمام صورتوں میں عموماً حاجتِ شرعیہ ہی متحقق ہوتی ہے اور بسا اوقات ضرورت شرعیہ بھی پائی جاتی ہے تو اگر ڈاکٹر مناسب مقدار میں صحیح خون چڑھائے تو اس کی اجازت ہوگی۔ شامی میں ہے:

"قال في الفتح: و أهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعًا لوجع العين. واختلف المشايخ فيه. قيل: لا يجوز. و قيل: يجوز، إذا علم أنّه يزول الرمد. ولا يخفى أنّ حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب الظّن، و إلّا فهو معنى المنع اه". (ص۳۹۸، ج٤، باب الرضاع)

غمز العیون والبصائر میں ہے:

"قال التمر تاشي في شرح الجامع الصغير نقلًا من التهذيب: يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أنّ شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامَه. وإن قال الطبيب: يتعجّل شفاءك به. فيه وجهان: انتهى و في النوازل: هذا؛ لأنّ الحرمة تسقط عند الاستشفاء، ألا ترى أنّ العطشان يرخّص له شرب الخمر، وللجائع الميتة. اه". (غمز العيون شرح الأشباه ص ١٠٨)

ردالمحتار میں ہے:

"ففي النهاية عن الذخيرة: يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواءً اخر. و في الخانية: في معنى قوله عليه الصلاة والسلام "إنّ اللّٰه لم يجعل شفاءكم فيما حرَّم عليكم" كما رواه البخاري (معلقًا في كتاب الأشربة) أنّ ما فيه شفاء لا بأس به، كما يحلّ الخمر للعطشان للضرورة، وكذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس .... و هذا؛ لأن الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحِلِّ الخمر والميتة للعطشان والجائع اهـ. من البحر.

وأفاد سيّدي عبد الغني: أنّه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة، واشتراطُ صاحب النهاية العلمَ لا ينافيه اشتراط مَن بعده الشفاءَ. ولذا قال والدي في شرح الدرر: إنّ قوله: "لاللتداوي" محمول المظنون، و إلّا فجوازه باليقيني اتفاق. كما صرّح به في المصفى. اه.

أقول: وهو ظاهر موافق لما مرّ في الاستدلال، لقول الإمام: لكن قد علمت أنّ قول الأطبّاء لايحصل به العلم، والظاهر أنّ التجربة يحصل بها غلبة الظن، دون اليقين، إلّا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن، وهو شائع في كلامهم، تأمّل". اھ. (ص ۳٦٥، ج۱)

اس تفصیل کی روشنی میں اب بالترتیب سوالات کا جواب ملاحظہ فرمائیے:

الجواب ۱ سوال نامے میں جو تفصیلات درج ہیں، ان کے مطابق اکثر صورتوں میں حاجت شرعی متحقق ہے اور بعض صور میں ضرورت بھی۔ لہٰذا ڈاکٹر کو ان شرطوں کے ساتھ خون چڑھانا جائز ہے۔

(الف) اسے تجربہ یا مشینی جانچ کے ذریعہ ظن غالب ہو جائے کہ خون چڑھائے بغیر مریض کا بچنا بہت مشکل ہے یا وہ بچ ہی نہیں پائے گا۔

(ب) صرف صالح خون چڑھائے، صالح کا مطلب یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے خون چڑھا رہا ہے، اس کے حصول کے لیے تمام ضروری اجزا، چڑھائے جانے والے خون میں موجود ہوں۔ گروپ بھی ممکنہ حد تک ایک ہو اور اُس مقام پر جو متعدی بیماریاں مثل ایڈس وغیرہ عام طور پر پائی جاتی ہوں، ان کی بطور خاص جانچ کر لی گئی ہو اور یہ اطمینان حاصل کر لیا گیا ہو کہ یہ خون یہاں کی متعدی بیماریوں کے جراثیم سے پاک ہے۔

(ج) خون مناسب مقدار میں چڑھائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف اتنی مقدار میں چڑھائے جتنی مقدار سے جان بچنے اور جرح شدید سے نجات پانے کا اطمینان حاصل ہو جائے یعنی صرف بقدر ضرورت وحاجت۔ کیوں کہ یہ اجازت بوجہ حاجت و ضرورت ہے تو بقدر حاجت و ضرورت سے مشروط ہوگی۔ قاعدۂ کلیہ ہے: الضرورة تتقدر بقدرها. قدر حاجت وضرورت سے جو خون زائد ہوگا، وہ چڑھانا حرام ہوگا، مگر اتنا معمولی کہ جس سے بچنا مشکل ہو۔

(د) اگر صرف یہ شبہہ ہو کہ ہو سکتا ہے آگے چل کر خون چڑھانے کی حاجت پیش آ جائے تو یہ شبہہ مفید جواز نہ ہوگا، اس کے لیے کم از کم ظن غالب کی حد تک اطمینان اور وثوق حاصل ہونا ضروری ہے۔ والله تعالى أعلم.

الجواب ۲ اگر خون مفت حاصل ہو جائے تو اسے خریدنا جائز نہیں اور اگر مفت نہ مل سکے، تو بوجہ حاجت بقدر حاجت خریدنا جائز ہوگا۔ اس کی نظیر چھٹی صدی ہجری اور اس سے پہلے تک جوتے، موزے سینے کے لیے خنزیر کے بال کے استعمال کی اجازت ہے جو بوجہ ضرورت ہے، فقہا نے اس زمانے میں یہ حکم صادر فرمایا تھا کہ اگر یہ بال مفت نہ مل سکے تو موچیوں کے لیے خریدنا جائز ہے، البتہ بیچنے والوں کے حق میں اس کا دام ناپاک ہی رہے گا۔ ہدایہ میں ہے:

"ولا يجوز بيع شعر الخنزير؛ لأنّه نجس العين، فلا يجوز بيعُه إهانةً له، ويجوز الانتفاع به للخرز للضرورة؛ فإنّ ذلك العمل لا يتأتّى بدونه، و يوجد مباح الأصل، فلا ضرورة إلى البيع". اھ. (ص ۳۹، ج۳)

عینی شرح ہدایہ میں "فلا ضرورة إلى البيع" پر یہ نوٹ تحریر ہے:

"وعلى هذا قيل: إذا كان لا يوجد إلّا بالبيع جاز بيعُه، لكنّ الثمن لا يطيب للبائع" و قال أبو الليث: إن كانت الأساكفة لا يجدون شعر الخنزير إلّا بالشراء فينبغي أن يجوز لهم الشِّراء اھ (البناية في شرح الهداية ص ۲۲۰، ج۷) و نحوه في النهاية شرح الهداية أيضًا كما نقله في الحاشية. والله تعالى أعلم.

الجواب [۳] **بلڈ بینک**: ہماری ناقص رائے میں چند شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت ہونی چاہیے:

(الف) اسپتال مسلمانوں کا ہو۔

(ب) مریض کثرت سے وہاں پہنچتے ہوں، جیسا کہ بڑے اسپتالوں میں ایسا ہی ہے۔

یہ شرط اس لیے ہے کہ خون عموماً دو ہفتے سے تین ہفتے تک محفوظ رہتا ہے، اس کے بعد وہ خراب ہو جاتا ہے۔ بلفظ دیگر ایکسپائر کر جاتا ہے اور بڑے اسپتالوں میں جہاں مریض کثرت سے پہنچتے رہتے ہیں، وہاں اس میعاد تک کوئی خون بچ نہیں پاتا، بلکہ اس میعاد سے پہلے ہی خون استعمال میں آ جاتا ہے، اس طرح سے انسان کا یہ قیمتی جوہر حیات ضائع ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔

دوسری وجہ اس شرط کی یہ ہے کہ ایسے اسپتالوں میں انسانی جان بچانے کے لیے تقریباً ہر حال میں اور ہر وقت حاجت متحقق ہے۔ اگر پہلے سے خون موجود نہ رہے تو کتنے مریض بروقت خون نہ ملنے کی وجہ سے دم توڑ دیں گے۔

خون بہت سے گروپ کے ہوتے ہیں اور کسی بھی انسان کے بدن میں اس کا ہم گروپ خون ہی استعمال ہو سکتا ہے اور بروقت اس کے گروپ کا آدمی دستیاب ہونا مشکل امر ہے۔

تو **ایک** تو گروپ ملنے کی دشواری۔ **دوسرے** کثرت سے خون کے حاجت مند مریضوں کا پہنچنا۔ **تیسرے** ایسے مریضوں کا اسپتال میں موجود رہنا۔ یہ حاجت کے تحقق کے لیے کافی ہونا چاہیے۔ فتأمل.

یا حالات کشت وخون کے ہوں مثلاً کسی ملک سے یا باغیوں سے، جنگ جاری ہو، یا اسی طرح کے کچھ اور حالات ہوں، خواہ وہ بندوں کی جہت سے پیدا کیے گئے ہوں یا سماوی طور پر رونما ہو گئے ہوں، اس کی بہت سی وجہیں ہو سکتی ہیں۔ تو ایسے حالات میں بھی خون کی حاجت متحقق ہوتی ہے۔

ان صورتوں میں بلڈ بینک میں خون جمع کرنا جائز ہے۔ مگر بیچنا اب بھی جائز نہیں، مگر یہ کہ ایسے کے ہاتھ سے بیچے جس سے عقود فاسدہ وباطلہ جائز ہیں، یعنی غیر مسلم کے ہاتھ اس کی رضا سے بیچے، جیسا کہ یہ ایک مسلّمہ مسئلہ ہے۔

اور اگر یہ شرائط نہ پائی جائیں جیسے چھوٹے اسپتالوں میں، چھوٹے ڈاکٹروں کے یہاں، تو وہاں بلڈ بینک نہ قائم کرنا جائز ہے، نہ اس میں خون جمع کرنا۔

یہ میری ایک ناقص رائے ہے جو اول نظر میں سمجھ میں آئی۔ ممکن ہے اللہ تبارک وتعالیٰ مزید تحقیق کی توفیق رفیق عطا فرمائے۔ وما ذلك على الله ببعيد، لَعَلّ الله يحدث بعد ذلك أمرًا. والله تعالى أعلم.



مقالہ-۲ از: مولانا مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، استاذ دار العلوم رضائے مصطفےٰ، وگیان نگر، کوٹہ

نحمده و نصلي على رسوله الكريم. أمّا بعد!

الجواب [۱] حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ بہار شریعت شانز دہم، ص ۱۰۸ پر تحریر فرماتے ہیں:

"بیماری کے متعلق طبیب نے کہا کہ خون کا غلبہ ہے، فصد وغیرہ کے ذریعہ خون نکالا جائے، مریض نے ایسا نہیں کیا اور مر گیا تو اس علاج کے نہ کرنے سے گنہ گار نہیں ہوا، کیوں کہ یہ یقین نہیں ہے کہ اس علاج سے شفا ہو ہی جائے گی، رہ گیا

مسئلہ حرام چیزوں سے علاج کا، تو حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ (خانیہ)

محسن انسانیت حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قبیلہ عرینہ کے لوگوں کو دودھ اور پیشاب پینے کا حکم دیا تو ظن و گمان کی بنا پر نہیں، یقین واطمینان کی بنیاد پر، اور وہ لوگ دودھ و پیشاب کے استعمال سے اچھے ہو گئے۔ ایسا یقین چوں کہ کسی کو نہیں حاصل ہو سکتا، اس لیے مسلمانوں کو روا نہیں کہ حرام چیزوں کو استعمال کریں۔ البتہ خون چڑھانے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہو اور نہ کوئی متبادل تو بقدر ضرورت خون چڑھانا جائز ہوگا۔ ارشاد ربانی ہے: لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا. (القرآن)

اور جہاں ضرورت شرعیہ صادق نہیں، وہاں اس کا استعمال حرام ہوگا۔ عوام کا کسی امر کو ضرورت قرار دینا ضرورت نہیں ہے، بلکہ علما جسے ضرورت بتائیں وہ ضرورت ہے۔

الجواب [۲] ایسے حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا بھی حاجت ناس اور ضرورت کی بنا پر روا ہے، مگر خون کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔ نهي عن ثمن الدم. (مشكوة شريف) استفت نفسك استفت قلبك۔ (مشكوة شريف) جس پر طبیعت جمے اور دل مطمئن ہو، اس پر عمل کرو۔

حکیم الامت حضرت مفتی احمد یار خاں علیہ الرحمہ علامہ شامی علیہ رحمۃ الباری وغیرہ کے حوالے سے مرآۃ جلد چہارم ص ۲۳۱ پر تشریح فرماتے ہیں کہ خون نجس ہے، کسی کا ہو، انسان کا یا جانور کا، اس کی قیمت حرام ہے، خون کی بیع ہی حرام ہے کہ خون نجس ہے، آج کل جو آدمیوں کا خون خریدا جاتا ہے اور دوسرے آدمیوں میں داخل کیا جاتا ہے سب حرام ہے کہ انسان کے اجزا کی فروخت اور دوسرے کا استعمال کرنا ممنوع ہے۔ ہاں! اگر طبیب حاذق کہے کہ اس بیماری کی شفا خون داخل کرنے کے سوا اور کسی چیز سے نہیں تو ایسا ہی جائز ہوگا کہ جیسا کان کے درد میں عورت کا دودھ کان میں ٹپکانا درست ہوتا ہے۔

بعض ایسے مواقع ضرور ہیں کہ مریض کو خون چڑھانا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں دوسرا آدمی خون نہیں دے گا، تو اس کی ضرورت کیوں کر پوری ہو سکتی ہے، تو دوسرے کو اپنا خون اپنے بھائی کے لیے ہبہ کرنا کار خیر میں شمار ہوگا۔

الجواب [۳] بلا ضرورت بلڈ بینک میں خون جمع کرانا جائز نہیں اور اگر کسی حکیم نے کثرت خون کا اظہار کر دیا ہو تو خون کم کرنا خود اس کی ضرورت ہوئی، نہ بلڈ بینک کی۔ ایسی صورت میں بلڈ بینک میں جا کر خون جمع کرا سکتا ہے یا پھر کسی مریض کو طبیب حاذق نے خون چڑھانے کی رائے دے دی ہو کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تو بایں صورت بلڈ بینک میں خون دے سکتا ہے تا کہ ضرورت رفع ہو، لیکن بلا ضرورت خون جمع کرانا جائز نہیں، ضرورۃً خون دینا از قسم تبرع واحسان ہے۔ وهو تعالى أعلم بالصواب.



مقالہ - ۳ از: مولانا مفتی عنایت احمد نعیمی، جامعہ غوثیہ، اترولہ، بلرام پور

نحمده و نصلي على رسوله الكريم.

یہاں چند بنیادی باتوں پر غور وفکر ضروری ہے۔

اولاً: یہ کہ انسان اپنے جسم واعضا ومتعلقات کا مالک ہے یا نہیں؟ اگر مالک ہے تو "ملکیت تامہ" مثلاً بیع وشرا، ہبہ، صدقہ وغیرہ کا اختیار رکھتا ہے یا نہیں؟

یا پھر "ملکیت ناقصہ" یعنی صرف حق انتفاع، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اعضائے جسم کو جس طور پر وہ پیدا کیے گئے، وہاں پر رکھتے ہوئے ان سے فوائد حاصل کرنا۔

فقیر راقم الحروف کے نزدیک اس امر میں کوئی شبہہ نہیں کہ انسان تملیک ملیک الملک سے اپنے اعضا و جوارح کا مالک ہے، اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو مرضیات خداوندی پر عمل کرنے پر ثواب کا ترتب بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور خلاف شرع امور کے ارتکاب پر عذاب وعقاب کا استحقاق کیوں کر ہوگا، لہذا یہ بات تسلیم کر لینا کہ انسان اپنے جسم واعضا پر حق تصرف نہیں رکھتا، صریح خطا ہے۔ کم ترین اپنے دعوی کی دلیل میں چند آیات قرآن سے شواہد پیش کرتا ہے: وَ مِنَ النَّاسِ مَنۡ یَّشۡرِیۡ نَفۡسَهُ ابۡتِغَآءَ مَرۡضَاةِ اللّٰهِ وَ اللّٰهُ رَءُوۡفٌۢ بِالۡعِبَادِ [البقرة:۲۰۷] کوئی آدمی وہ ہے جو خدا کو راضی کرنے کے لیے اپنی جان بیچ ڈالتا ہے۔

اگر انسان اپنی جان کا مالک ہے ہی نہیں تو پھر ملکیت غیر میں اس کا تصرف بے جا ہوا، پھر یہ قابل زجر و توبیخ ہوگا یا لائق مدح و ستائش؟ معلوم ہوا کہ انسان اپنی جان کا مالک بنایا گیا ہے، پھر حصول رضائے الٰہی کے لیے جب یہ اپنی جان دیتا ہے تو مالک حقیقی کی جانب سے عفو و مغفرت کی قیمت پاتا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ اشۡتَرٰی مِنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ اَنۡفُسَهُمۡ وَ اَمۡوَالَهُمۡ. اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی جان و مال خریدا۔

اس آیت مبارکہ سے بھی استفادہ ہوا کہ مومن مالک ہے اپنی جان و مال کا جب یہ مالک قرار پایا تو بیع بھی صحیح اور ہبہ بھی، صدقہ اور تبرع بھی، ہاں! یہ امر ضرور پیش نظر رہے کہ اشیا اپنے مقاصد پر دائر ہوتی ہیں، لہذا اعضا پر تصرف کرنے سے پہلے اس کا مقصد، اس کی غرض و غایت پر نظر کرنا ضروری ہوگا۔ اگر مقصد نیک ہے، نیت رضائے خداوندی کی ہے، تو بلاشبہہ ان اعضا کے استعمال پر جزائے خیر کا ترتب ہوگا، ورنہ اس کا استعمال کم از کم بے محل قرار پائے گا اور کرنے والا قابل لوم وذم۔

ثانیا: یہ بات خاص طور پر ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جسم واعضا کے استعمال سے متعلق "شرعی حدود" کو ہمیشہ خیال میں رکھنا ہوگا تا کہ یہ شبہہ پیدا نہ ہو کہ جب ثبوت ملکیت ہو گیا تو پھر خودکشی (اپنے تمام طریقوں کے ساتھ) ناجائز وحرام کیوں قرار پائی ـــ ہماری سابقہ بحث سے جواب وضاحت سے سمجھ میں آجاتا ہے کہ خودکشی اس لیے حرام ہے کہ یہ قتل نفس نہ کسی مقصد بلند کے تحت ہے اور نہ ہی اس میں کوئی جذبۂ دینی کارفرما ہے۔ ہاں! یہی کام اگر جذبۂ دینی کے تحت ہوتا تو اسی کو ہم شہادت وقربانی جیسے محترم الفاظ سے یاد کرتے، مثال کے طور پر اکراہ شرعی کی صورت میں جب کوئی مومن "عزیمت" پر عمل کرتے ہوئے اپنی جان دے دے تو شریعت مطہرہ اس کے اس فعل کو قابل اجر وثواب گردانتی ہے۔ کیوں؟ صرف اس لیے کہ دین کی پاس داری یا کلمہ کفر سے بیزاری، اس کا سبب بنا ہے۔

ان تمہیدی سطور کے بعد اب اصل مسئلہ کی طرف توجہ کریں کہ اپنا ایک دینی بھائی کسی ایسی بیماری یا عارضہ وحادثہ کا شکار رہا جس کے بدن میں خون کی کمی لاحق ہوگئی، جس کے بارے میں ڈاکٹروں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ اب اس کی زندگی خون کی کمی کی وجہ سے خطرے میں ہے، بغیر خون انجیکٹ کیے اس کی زندگی بچ نہیں سکتی تو اسے خون چڑھانا جائز ہے۔

یہاں پر **ایک شبہہ** پیش کیا جا سکتا ہے کہ آج کل اکثر ڈاکٹر کافر ومشرک یا کم از کم فاسق معلن ہوتے ہیں، ان کے کسی فیصلے کا شریعت کب اعتبار کرتی ہے؟

جوابا عرض کیا جائے گا کہ حسب تصریح اعلی حضرت رضی المولیٰ تعالیٰ عنہ معاملات میں کافر ومشرک کی بھی خبر یا

رپورٹ کا اعتبار کر لیا جائے گا، اگر چہ من وجہ اس خبر یا رپورٹ کا تعلق دینی بھی ہو۔ فتاویٰ رضویہ جلد ہشتم، ص ۳۵۱ میں ہے:

"دربارۂ معاملات قول کافر کا قبول ہے، اگر چہ حکم دیانت کو متضمن ہو جائے گا"۔

یہیں سے اس امر کی وضاحت ہوگئی کہ کسی مریض کے سلسلے میں غیر مسلم ڈاکٹروں کی رپورٹ لائق اعتبار ہے، لہٰذا راقم الحروف کے اپنے خیال سے صرف مسلم سنی صحیح العقیدہ کی زندگی بچانے کے لیے خون لینا دینا جائز ہوگا، مگر نجاست اور عدم مالیت کی بنا پر بیع جائز نہ ہوگی، وجہ یہ کہ دم مسفوح کی نجاست اجماعی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے جسم میں داخل کیا گیا، یعنی شے نجس سے اس کا علاج کیا گیا۔ تو یہ "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت آئے گا، کیوں کہ اس کے سوا دوسرا ذریعہ نہیں جس سے مریض کی زندگی بچائی جا سکے، علاوہ ازیں بعض ائمۂ کرام کے نزدیک "بول ماکول اللحم" کے استعمال کی اجازت ہے، جب کہ بول کی نجاست بھی منصوص ہے۔

لہٰذا راقم الحروف کے خیال کے مطابق خرید و فروخت تو ناجائز ہونا چاہیے، مگر انسانی ہم دردی کے تحت بطور کار خیر اس کا لینا دینا جائز ہونا چاہیے۔



مقالہ-۳ از: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] جائز ہے، دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) مریض کے بعض احوال ایسے ہوتے ہیں کہ اسے خون چڑھانا ناگزیر ہو جاتا ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں مصرح ہے، ایسی حالت میں شریعت غرّا سمحہ نے بہت سی حرام اشیا کو حلال کے درجہ میں کر دیا ہے۔ "الضرورات تبیح المحظورات" اور "المشقة تجلب التيسير" کے اصول ایسے ہی مواقع کے لیے ہیں۔

(۲) فقہاے کرام نے اسباب تخفیف سے مرض کو بھی شمار کیا ہے۔ الاشباہ والنظائر ص ۱۲۵ میں اس کی تصریح ملتی ہے، لہٰذا مریض کے لیے خون کا استعمال بھی حکم تخفیف کے تحت ہونا چاہیے اور مرض کا مطلب بس اتنا ہے کہ جو بدن کو خالص اعتدالی حالت سے نکال دے۔ محقق جرجانی فرماتے ہیں:

"المرض هو ما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخالص". (كتاب التعريفات ص ۲۱۱)

علامہ سید حموی فرماتے ہیں: المرض حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة. (شرح الأشباه ص ۱۲۵)

ہر وہ مرض سبب تخفیف ہے جس سے جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو یا زیادتی مرض یا تاخیر سے ٹھیک ہونے کا خدشہ قوی ہو كما هو مصرح في الأشباه. اور سوال نامہ میں موجود ہے کہ خون نہ چڑھایا جائے تو زخم دیر سے بھرتا ہے، ٹانکے کی جگہ کھل جاتی ہے، شاک کی حالت طاری ہو جاتی ہے، انفیکشن ہو جاتا ہے۔ ان سب مشکلات کا حل اگر خون چڑھا دینے سے ہو جاتا ہے، تو ضرور یہ عمل درجۂ اباحت میں آنا چاہیے۔

(۳) حضرت عبد اللہ بن زبیر و حضرت سفینہ وغیرہما کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے حضور کے خون مبارک کو احتراماً کہیں زمین پر نہ ڈالا، بلکہ اسے پی گئے، اس پر حضور نے فرمایا: تم نے اپنے کو جہنم سے محفوظ کر لیا۔ (خصائص کبری ج ۲، ص ۲۵۲)

اس سے پتہ چلا کہ خون چڑھانے میں اہانت نہیں اور وہ منتفع بہ ہے اور انسانی اجزا کی حرمت بسبب کرامت ہے۔ (ہدایہ ج۱ ص۴۵)

لہٰذا جب یہاں علت حرمت مفقود، تو جواز ثابت۔ اب رہا معاملہ اس کی نجاست کا کہ وہ دم مسفوح ہے، تو اس کا تذکرہ آرہا ہے۔

(۴) حرام چیز سے دوا وعلاج کے سلسلہ میں فقہائے کرام مختلف ہیں، ظاہر المذہب میں ممنوع ہے، ایک روایت کے تحت رخصت ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے، خاتم الفقہا ابن عابدین شامی قدس سرہ السامی فرماتے ہیں:

"ظاهر المذهب المنع، وقيل: يرخص، وعليه الفتوى". (رد المحتار ص ٤٠٤، ج٢)

محقق کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"والاستشفاء بالحرام جائز عند التيقن لحصول الشفاء فيه". (بدائع الصنائع ص ٦١، ج١)

واضح رہے کہ یہاں تیقن بمعنی ظن غالب ہی ہے۔

(۵) فقہائے عظام تصریح فرماتے ہیں کہ مرد عورت کے دودھ کو بطور دوا ناک میں چڑھائے یا پیے تو اس میں کوئی مضایقہ نہیں "ولا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء". (فتاوى عالمگيرى ص ١١٢، ج٤)

حالاں کہ عورت کے دودھ کا استعمال مرد کے لیے حرام ہے کہ یہ بھی جز انسانی کا استعمال ہے۔

(۶) بغرض علاج خون سے آیات قرآنیہ کا لکھنا جائز ہے، جب کہ آیات قرآنی کو نجس سے لکھنا حرام، حرام، منافی احترام ہے۔ لورعف فكتب الفاتحة بالدم على جبهته و أنفه جاز للاستشفاء، وبالبول أيضا إن علم (أي: حصل له الظن الغالب) فيه شفاء لا بأس به. (رد المحتار ج١، ص ١٤٠)

اور خلاصۃ الفتاوی ج۴، ص۳۶۱ میں ہے:

"والذي رعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئًا من القرآن، قال أبو بكر: يجوز، وقيل له: لو كتب له بالبول؟ قال: لو كان به شفاء لا بأس به، قيل: لو كتب على جلد ميتة؟ قال إن كان منه شفاء جاز".

(۷) فتاوی ہندیہ اور فتاوی شامیہ میں خاص خون ہی سے متعلق صریح ترین جزئیہ موجود ہے کہ مریض کے لیے خون پینا جائز ہے: يجوز للعليل شرب الدم والبول وأكل الميتة للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه. (هنديه ص ١١٢، ج٤/ شاميه ص ٢٤٩، ج٥)

جب بطور دوا حرام چیز کو ناک میں چڑھانا بلکہ پینا تک مباح ہے تو خون کو بدن مریض میں چڑھانا بدرجۂ اولیٰ جائز ہے کہ یہاں پینے کے سوا اس سے انتفاع ہے اور بہت سی اشیا ایسی ہیں کہ ان کا پینا کھانا ناجائز ہے، لیکن دوسری طرح اس سے انتفاع مباح۔

الجواب ۲ یہاں حاجت ناس کے سبب خون کی خرید وفروخت جائز ہے اور اسے ہبہ کرنا تو بدرجۂ اتم درست ہے۔ دیکھیے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے موئے مبارک کو بغرض استبراک لوگوں میں بانٹا گیا، جب کہ اس کی بیع ناجائز ہے۔ شامی میں ہے: لوأخذ شعر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ممن عنده، وأعطاه هدية عظيمة لا

علی وجه البیع، فلا بأس به. (ج۷، ص۲٤٥)

علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: إنّه یجوز بیع العلق للحاجة مع أنّه من الهوام و بیعها باطل، و کذا بیع الحیات للتداوي. (ص۲۳٦، ج۷)

نیز جب خون سے انتفاع کا جواز ثابت ہوا تو اسی سے اس کی بیع وشرا کی صحت بھی معلوم ہوگئی "کل ما ینتفع به یصح بیعه. (فتح الباري ص۳٤۳، ج٤) إن جواز البیع یدور مع حل الانتفاع. (شامی ص ۲۳٦، ج۷)

اور صحیح بخاری ج۱، ص۲۸۰، اور ص۲۹۸ میں جو وارد ہے کہ نهی النبي صلی الله تعالی علیه وسلم عن ثمن الدم، اگر اس کا مفہوم یہی لیا جائے کہ خون کی قیمت سے ممانعت ہے، تب بھی اس کی بیع کے جواز میں فرق نہیں آتا، ہاں! یہ اور بات ہے کہ اس کی قیمت بائع کے لیے طیب نہیں۔ علامہ عینی شرح ہدایہ میں رقم طراز ہیں:

"شعر الخنزیر إذا کان لایوجد إلا بالبیع جاز بیعه، لکن الثمن لا یطیب للبائع". (ج۳)

بہتر یہ ہے کہ خون کی خرید کسی کافر سے ہو، تو بیع کی صحت میں اصلاً بھی کوئی حرج نہ ہو۔ علامہ کاسانی شراب کی بیع کے سلسلے میں فرماتے ہیں: إذا کان البائع نصرانیًا فالبیع صحیح، لکونهما مالاً متقومًا في حقه" (بدائع الصنائع ص۱۲۸، ج۵)

بلکہ بضرورت تو خون کو طاہر ہونا چاہیے، جیسا کہ محقق ابن نجیم ارشاد فرماتے ہیں:

"دم الشهید طاهر في حقّ نفسه، نجس في حق غیره لعدم الضرورة" (أشباه ص۱٤۱).

الجواب [۳] یہ ایک طرح کا صدقہ اور تبرع ہے۔ واللہ تعالی أعلم وعلمه جلّ مجده أحکم.



مقالہ - ۵ از: مولانا مفتی بدر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کرنا بہت سے خطرناک امراض میں راحت رسانی اور ہلاکت سے محفوظ رہنے کے لیے دور جدید کے اطبا کی کامیاب کوشش اور اکتشاف ہے۔ یہ طریقۂ علاج و معالجہ شریعت اسلامیہ کی نگاہ میں مباح ہے یا ناجائز، اس کو سمجھنے کے لیے سب سے پہلے علاج و معالجہ کی حیثیت متعین کرنا ضروری ہے۔

علاج و معالجہ کی کل تین قسمیں کی جا سکتی ہے: (۱) جان بچانے کے لیے (۲) راحت طلبی کے لیے (۳) حسن ظاہری کے حصول کے لیے۔

عرف عام میں مشہور ہے کہ "جان بچانا فرض ہے"۔ یہ کہاں تک غلط اور کہاں تک صحیح ہے؟

"جان بچانا فرض ہے" یہ مقولہ اپنے مقام پر صحیح ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں ہلاکت عادی طور پر قطعی ہو اس سے بچنا فرض ہے مثلاً کھانا پانی چھوڑ دینا ہلاکت کا سبب عادی قطعی ہے۔ اسی لیے امتناع الاکل والشرب کی وجہ سے اگر کوئی مر گیا تو وہ گنہ گار ہوگا۔

فإن ترك الأكل والشرب حتی هلك فقد عصی. (شامی ص٤۸۸، ج۹) ولو جاع ولم یأکل مع قدرته حتی مات یأثم. (عالمگیری ص ۳۳۸، ج۵)

ورنہ جان بچانا انسان کے بس کی بات نہیں، مرنا قطعی یقینی ہے۔ کُلُّ نَفۡسٍ ذَآئِقَةُ الۡمَوۡتِ. اس لیے آیت کریمہ "لَا تُلۡقُوۡا بِاَيۡدِيۡكُمۡ اِلَى التَّهۡلُكَةِ" کا مطلب یہی ہوگا کہ جن چیزوں میں ہلاکت عادی طور پر قطعی یقینی ہو ان چیزوں سے بچنا فرض ہے۔ رہ گیا علاج و معالجہ نہ کرنا تو یہ ہلاکت کے اسباب قطعیہ میں سے نہیں، اس لیے یہ صرف امر مستحب ہوگا۔ ہاں! اگر تجربات اور ماہر مسلم اطبا کی تحقیقات سے متعین ہو چکا ہو کہ اس دوا سے مریض مہلک مرض سے بچ سکتا ہے اور وہ دوا سہل الحصول بھی ہے، تو اب اس دوا سے تداوی کو واجب ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی أعلم.

خون چڑھانے کی موجودہ طبی حیثیت: بعض ماہر ڈاکٹر اور سرجن کی زبانی معلوم ہوا کہ خون چڑھانے کا عمل اسی صورت میں ہوتا ہے جب کسی انسان کی جان کو خطرہ ہو، راحت رسانی یا حسن ظاہری کے حصول کے لیے، یہ عمل ابھی تک رائج نہیں، گورنمنٹ بھی اس کی اجازت نہیں دیتی، لہٰذا اب گفتگو صرف اس صورت کو سامنے رکھتے ہوئے ہے، جب کسی انسان کی جان کو خطرہ ہو اور بغیر خون چڑھائے اس کی جان نہیں بچ سکتی، تو کیا اس کے لیے شرع اجازت دیتی ہے کہ اسے کسی انسان کا خون چڑھایا جائے۔

خون چڑھانے کی شرعی حیثیت: خون چڑھانے کا عمل جدید اطبا کی ایجاد ہے، اس لیے شریعت اسلامیہ کی مستند اور معتمد کتابوں میں اس کا صریح جزئیہ میری نگاہ سے نہیں گذرا، خون کی حرمت و نجاست متفق علیہ ہے، اس سے متعلق دلائل پیش کرنے کی حاجت نہیں۔ ہاں! اضطرار تداوی اور اضطرار جوع و عطش میں خون پینے کے جواز سے متعلق کتب فقہ میں جزئیات ضرور دستیاب ہیں۔ خون پینا، خون چڑھانا قریب قریب شرعاً ایک ہی حکم کا حامل ہوگا کہ خون پینے کا مقصد بھی یہی ہے کہ خون بدن کے اندر پہنچایا جائے۔ فقہ حنفی کی معتبر کتاب میں ہے:

"يجوز للعليل شرب البول والدم و أكلُ الميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أنّ فيه شفاءه فيه، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه". (رد المحتار ص۲۱۶، ج۵/عالمگیری ص۳۵۵، ج۵)

اس جزئیہ سے صراحتاً شربِ دم کی اجازت ہے، لیکن یہ اجازت صرف اس مریض کے لیے ہے جس کے لیے کسی مسلم طبیب حاذق نے فیصلہ کر دیا ہو کہ خون پینے کے علاوہ تمھارے لیے کسی اور چیز میں شفا نہیں۔ اس جزئیہ کو سامنے رکھتے ہوئے مسئلۂ دائرہ میں بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی مسلم ماہر ڈاکٹر یہ فیصلہ کر دے کہ اس مریض کی جان بچانے کے لیے خون چڑھانے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں تو یہاں بھی جواز کی صورت ہونا چاہیے کہ ایسی صورت میں خون کی حرمت حلت سے بدل جاتی ہے۔ شامی میں ہے:

"وما قيل: إن الاستشفاء بالحرام حرام غير مجرى على إطلاقه، و إن الاستشفاء بالحرام إنما لا يجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء، أمّا إن علم وليس له دواء غيره يجوز". (ص ۲۸۸، ج۵).

تجربات سے یہ بات درجۂ یقین کو پہنچ چکی ہے کہ خون چڑھانے سے اکثر جاں بلب مریض ہلاکت سے بچ جاتے ہیں تو گویا جن حالات میں ماہر اطبا خون چڑھانے کا حکم کرتے ہیں، وہاں شفا درجۂ یقین پر ہوتی ہے، تو ایسے حالات میں خون چڑھانے کا جواز واضح نظر آتا ہے۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

أمّا الدّرجة المتوسّطة وهي المظنونة كالمداواة بالأسباب الظّاهرة عند الأطبّاء ففعله ليس مناقضًا للتوكّل بخلاف الموهوم وتركه ليس محظورًا بخلاف المقطوع به. (ص۳۵۵، ج۵)

خون ہبہ کرنے کی شرعی حیثیت: خون کی حرمت ونجاست قطعی یقینی ہے۔ خون جب بدن سے نکل گیا تو حرام قطعی ہے اور حرام قطعی کسی کی ملک نہیں ہوتا ہے کہ ملک کا تحقق مال پر ہوتا ہے اور یہ عندالشرع مال نہیں اور جو مال نہ ہو، اس کا ہبہ جائز نہیں۔

خون کی خرید و فروخت: خون کی بیع وشرا باطل ہے۔ ہدایہ اخیرین میں ہے: وكذا بيع الميتة والدم والحر باطل؛ لأنها ليست أموالا فلاتكون محلًا للبيع. (ص۳۹، ج۳)

انسانی ہم دردی میں خون بینک میں جمع کرنے کا حکم شرعی: کسی مردہ انسان کے خون کو انسانی ہم دردی میں بینک میں جمع کرنے میں شرعاً حرج نہیں ہونا چاہیے کہ زندہ کی عظمت اور ضرورت بہ نسبت مردہ کے زیادہ ہے۔ لأن حرمة الحيّ أعظم.

اعضا کی پیوندکاری: ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں لگانا جائز نہیں، خواہ زندہ انسان کا عضو ہو یا مردہ انسان کا عضو ہو دونوں ناجائز وحرام ہیں۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

والانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز. (ص ٣٥٤، ج٥)

فتاوی عالمگیری میں ہے:

و إذا كان برجل جراحة يكره المعالجة بعظم الخنزير والإنسان لأنه يحرم الانتفاع به. (ص٣٥٤، ج٥)

الجواب [۱] مردہ انسان ہو یا زندہ، اس کے کسی بھی عضو کو الگ کر کے اس سے فائدہ حاصل کرنے میں انسان کی توہین وتذلیل ہے۔ ہدایہ میں ہے: لأن الآدمي مكرم لا مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانا مبتذلاً. (ص ٥٥، ج٣)

الجواب [۲] صحت مند انسان ہو یا مریض، کسی انسان کے اعضا کو بلاضرورت شرعی اس کے جسم سے الگ کرنا امانت الٰہیہ میں خیانت ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں۔

الجواب [۳] کسی انسان کو شرعاً یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو کاٹ کر ہبہ کرے یا خیرات کرے یا بیچے کہ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں، بلکہ پورا جسم اس کی امانت میں ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"مضطر لم يجد ميتة وخاف الهلاك، فقال له رجل: اقطع يدي وكُلْها، أو قال: اقطع قطعة وكُلْها لايسعه أن يفعل، ولا يصح أمره به، كما لايسع للمضطر أن يقطع قطعة عن نفسه فيأكل". (فتاوى عالمگيري ج٤ ص١٠٣) والانتفاع بأجزاء الأدمي لم يجز". (فتاوى عالمگيري ج٤، ص١٠٢)

الجواب [۴] اگر اس کی صحت کے لیے یہ مفید ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں اور یہ کٹا ہوا عضو اس کے حق میں نہ تو مردار کے حکم میں ہے اور نہ ہی اس میں انسانی عضو کی توہین وتذلیل ہے۔ درمختار میں ہے: وفي الأشباه "المنفصل من الحي كميتة إلّا في حق صاحبه، فطاهر و إن كثر". (ص٣٦١، ج١)

الجواب [۵] یہاں کوئی محظور لازم نہ آئے گا کہ انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں مردار کے حکم میں نہیں، جیسا کہ گذرا- مندرجہ بالا مسائل میں فیصلے میری فہم ناقص میں شرعاً وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔ لیکن اگر ایسی صورت ہے کہ کسی انسان کا کوئی ایسا عضو فیل ہو گیا یا خراب ہو گیا کہ اس کی وجہ سے اس کی جان کو خطرہ یقینی ہے، تو اس کے لیے کسی مردار

انسان کے عضو یا خون مثلاً کسی کا ایکسیڈنٹ یا قتل ہوا فوراً اس کے خون اور عضو صحیح کو نکال کر بینک میں رکھ لیا جائے، پھر بوقتِ ضرورت انسانی ہم دردیوں میں بلا کسی عوض کے استعمال کیا جائے، تو اس میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے جب کہ اس سے فائدہ قطعی ہو، اس لیے کہ زندہ کی عظمت مردہ سے زیادہ ہے۔ جیسا کہ اس جانب بعض شوافع گئے ہیں اور بعض احناف بھی گئے ہیں۔ مغنی میں ہے:

"قال الشافعي و بعض الحنفية: يباح وهو أولى؛ لأن حرمة الحي أعظم". (ص ۳۳۹، ج۹)

اسی طرح ایک دوسرے جزیئے میں میت کے احترام کے مقابلے میں زندہ کی عظمت کو اہمیت دی گئی ہے حاملہ کا انتقال ہو گیا اور لوگوں کو غالب گمان ہے کہ پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو پیٹ چاک کر کے بچے کو نکالنے کی شرعاً اجازت ہے۔ مغنی میں ہے:

"لو أنّ حاملًا ماتت و في بطنها و لد يضطرب، فإن كان غالب الظن أنه ولدٌ حيٌّ وهو في مدةٍ يعيش غالبًا، فإنه يشق بطنها؛ لأن فيه إحياء الآدمي، فترك تعظيم للآدمي أهون من مباشرة سبب الموت". (ص ۳۲۵، ج۹)

بحر الرائق میں ہے:

● "لأن ذلك لسبب نفس محترمة بترك تعظيم الميت". (ص ۲۰۵، ج۸)

● "وله أكل آدمي ميت، و قتل مرتد و حربي". (ص ۱۳۲، ج۸)

● "وحل قتل الصبي والمرأة الحربيين للأكل". (ص ۱۳۲، ج۸)

شبہات: حرمتِ حی کی برتری کو سامنے رکھ کر اگر مردہ کے خون اور اعضا کے استعمال کی اجازت دی جائے تو شرعی اعتبار سے متعدد شبہات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) مردہ ہو یا زندہ، سب کا خون حرام قطعی اور نجس العین ہے، جس کا استعمال بندے کے لیے جائز نہیں۔

(۲) مردہ یا زندہ، جب اس کے کسی عضو کو جسم سے الگ کر لیا جائے تو شرعاً ناپاک اور نجس ہوتا ہے جس کا استعمال ناجائز و گناہ ہے۔

(۳) انسان اپنے تمام اعضا کے ساتھ محترم و مکرم ہے، خواہ زندہ ہو یا مردہ، اس کے کسی بھی جز سے انتفاع اس کی توہین و تذلیل ہے، اس لیے اس سے انتفاع جائز نہیں۔ عالم گیری میں ہے:

"الانتفاع بأجزاء الأدمي لم يجز". (ج۵، ص ۳۵۴)

بحر الرائق میں ہے: لم يجز بيعه والانتفاع به؛ لأن الآدمي مكرم غير مبتذل، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مُهانًا مبتذلًا. (بحر الرائق ج۶، ص۸۸)

ازالۂ شبہہ أولی: بلاشبہہ خون حرام قطعی نجس العین ہے، اس کی ایک ایک بوند ناپاک، اس کا استعمال حرام، لیکن فقہی صراحتوں سے یہ واضح ہے کہ حالتِ اضطرار میں خواہ اضطرار جوع و عطش ہو، خواہ اضطرار تداوی ہو، دونوں صورتوں میں استعمال حرام کی اجازت مستفاد ہے۔ اضطرار جوع و عطش کے لیے تو بہت سارے جزئیات کتب فقہ میں دستیاب ہیں، طوالت سے بچنے کے لیے یہاں صرف اضطرار تداوی کا جزئیہ تحریر ہے۔ خلاصۃ الفتاوی میں ہے: پیشانی پر از راہ علاج خون اور پیشاب سے قرآنی آیات لکھ سکتے ہیں:

"والذي رعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئًا من القرآن، قال: أبوبكر يجوز. وقيل له: لو كتب له بالبول، قال: لو كان به شفاء لا بأس به، قيل: لو كتب على جلد ميتة، قال: إن كان منه شفاء جاز". (ص ٣٦١، ج٤)

ازالۂ شبهہ ثانیہ: حالت اضطرار میں نجس العین اور حرام کی حرمت مضطر کے حق میں زائل ہو جاتی ہے، خاص علاج و معالجہ کی اضطراری حالت ہی کے لیے شامی میں ایک جزئیہ موجود ہے، فرماتے ہیں:

"إنّ الاستشفاء بالحرام حرام غير مجري على إطلاقه، وإن الاستشفاء بالحرام إنّما لايجوز إذا لم يعلم أنّ فيه شفاء، أمّا إن علم وليس له دواء غيره يجوز". (ص٢٨٨، ج٥)

ازالۂ شبهہ ثالثہ: انسان بجميع أجزائه مکرم و محترم ہے، اس کے کسی جز کی خرید و فروخت اور اس سے انتفاع اس کی توہین و تذلیل ہے، لیکن میری فہم ناقص میں ایسے تمام نصوص و جزئیات میں نوع انسانی مراد ہے، افراد انسان مراد نہیں، اس لیے کہ اگر افراد انسان مراد ہوں تو جنگوں میں شریعت کی جانب سے کفار و مشرکین کو قتل کی اجازت بھی نہ دی جاتی۔ اسی طرح حدود میں چور کے ہاتھ، پاؤں کاٹنے، زانی کو سنگسار و کوڑے مارنے کے احکام صادر نہ کیے جاتے، کیوں کہ یہ سب بنی آدم کی توہین و تذلیل ہی تو ہے۔ اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ یہ اپنے اطلاق پر نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ توہین و تذلیل کے معیار کی تعیین مشکل ہے، یہ اشخاص و زمانہ کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے، ممکن ہے کہ انسانی اعضا کا لین دین انسان کے لیے باعث اہانت و حقارت رہا ہو اور آج وہ بدل گیا ہو، اس لیے انسانی ہم دردی کا پاس رکھتے ہوئے ازراہ تبرع کوئی وصیت کر جائے کہ میرے جو اعضا کسی مسلم بھائی کے کام آ سکیں اسے استعمال کی اجازت ہے، تو زندہ کی عظمت کو اہمیت دیتے ہوئے اس کا استعمال میرے خیال سے جائز ہونا چاہیے۔ والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.



مقالہ-٦ از: مولانا صدر الوری قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

سوال(۱): اعضاے انسانی سے جزء مائع اور غیر مائع کے درمیان اصل حکم میں کوئی فرق نہیں، بلکہ اصل حکم یہ ہے کہ انسان کے سارے اجزا محترم و مکرم ہیں، کسی بھی جز سے انتفاع یا کسی بھی جز کی بیع و شرا جائز نہیں۔ بحر الرائق میں ہے:

"شعر الإنسان والانتفاع به؛ لأن الأدمي مكرم غير مبتذل، فلايجوز أن يكون شيء من أجزاءه مهانًا متبذلًا". (ص٨، ج ٦)

مسئلہ: تداوی میں بھی اصل مذہب یہی ہے کہ انسانی اعضا سے علاج ناجائز و حرام ہے۔ خواہ وہ جزء مائع ہو یا غیر مائع۔ درمختار میں ہے:

"في البحر لايجوز التداوي بالمحرم في ظاهر المذهب، أصله بول المأكول". (ص٣٩٧، ٣٩٨، ج٤)

البتہ مقام ضرورت میں جزء سیال اور غیر سیال کے درمیان فرق ہوگا۔ انسان کے جزء غیر سیال مثلاً گوشت، ہڈی کا استعمال ضرورت کے دائرۂ اثر سے بالکل ہی باہر ہے۔ مقام ضرورت میں بھی انسانی اعضا میں تصرف نہیں کیا جا سکتا، اس کی

تائید جزئیات ذیل سے ہوتی ہے:

● رد المحتار میں ہے: إن قال له آخر: اقطع يدي وكُلها لايحل؛ لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته. (ص ۲۱۵، ج ۵)

● فتاوی ہندیہ میں ہے: في التجريد ولو أكره على قطع يد رجل، فقال ذلك الرجل: قد أذنت لك في القطع فاقطع، والآدمي غير مكره لم يسعه أن يقطع، وإن قطع فهو آثم. (ص ۴۱، ج ۵، كتاب الإكراه)

● اشباہ میں ہے: ولا يأكل المضطرّ طعام مضطر آخر، ولا شيئًا من بدنه. (ص ۱۱، القاعدة الخامسة)

مگر اس کے برخلاف انسان کے جزء سیال مثلاً دودھ سے انتفاع مقام ضرورت وحاجت میں جائز قرار دیا گیا ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال في موضع آخر إنّ أهل الطب يثبتون نفعًا للبن البنت للعين وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر، و اختار في النهاية والخانية: الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء غيره. (شامی ۲۶۴، ج ۷)

امام شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: لا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه؛ لأنه موضع الحاجة والضرورة. (مبسوط السرخسي ص ۱۲۶، ج ۱۵)

مذکورہ جزئیات سے عیاں ہے کہ مقام ضرورت وحاجت میں انسان کے جزء سیال اور غیر سیال کے درمیان فرق ہے، جزء غیر سیال کا استعمال مقام ضرورت میں بھی جائز نہیں جب کہ جزء سیال کا استعمال مقام ضرورت وحاجت میں جائز ہے۔

سوال ۲، ۳، ۴: امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ بالا تصریح سے ظاہر ہے کہ انسان کے جزء سیال کے استعمال میں ضرورت شرعیہ بھی اثر انداز ہے اور حاجت بھی مؤثر ہے۔ لہٰذا جب ضرورت یا حاجت کا تحقق ہو جائے تو انسانی خون کا استعمال جائز و درست ہوگا، چناں چہ دودھ انسان کا جزء سیال ہے جس سے انتفاع مقام ضرورت وحاجت میں جائز رکھا گیا ہے، اس کی تائید علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی اس تصریح سے بھی ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

وما قيل: إن الاستشفاء بالحرام حرام غير مجرى على إطلاقه، و إن الاستشفاء بالحرام إنما لايجوز إذا لم يعلم أنّ فيه شفاء، و أمّا إن علم و ليس له دواء غيره يجوز، ومعنى قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه "لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم؛ لأنه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام، ويجوز أن يقال تنكشف الحرمة عند الحاجة، فلايكون الشفاء بالحرام، و إنّما يكون بالحلال. (رد المحتار ج ۵، ص ۲۲۸)

مذکورہ دونوں جزئیہ سے واضح ہے کہ مقام ضرورت وحاجت میں انسانی خون کا استعمال جائز و درست ہے، بشرطیکہ کسی طبیب حاذق نے اس کی خبر دی ہو۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

"يجوز للعليل شرب الدم والبول و أكل الميتة للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه". (ج ۵، ص ۳۵۵)

سوال (۵): حلت وحرمت اگرچہ دیانات کی قبیل سے ہے اور دیانات میں کافر کی خبر کا اعتبار نہیں ہے، مگر یہ خبر

دینا کہ مریض کو اگر خون نہ چڑھایا جائے تو یہ مرجائے گا یا ضرر شدید میں مبتلا ہو جائے گا، یہ معاملات کی قبیل سے ہے، اگر چہ ضمنی طور پر اس میں حلت وحرمت کا معنی بھی موجود ہے اور معاملات میں کافر کی خبر مقبول ہے، مثلاً کسی نے کافر اجیر کو گوشت لانے کے لیے بھیجا، اجیر نے گوشت خرید کر کہا: میں نے یہ گوشت یہودی یا نصرانی سے خریدا، تو اس گوشت کا کھانا جائز ہے، کیوں کہ گوشت کی حلت وحرمت اگر چہ دیانات کے قبیل سے ہے، مگر یہ خبر دینا کہ میں نے یہ گوشت یہودی یا نصرانی سے خریدا، یہ معاملات سے ہے، اگر چہ ضمنی طور پر اس میں حل کا معنی بھی موجود ہے، جو دیانات سے ہے۔ کفایہ میں ہے:

”لایقال: کان ینبغي أن لا یقبل قوله؛ لأنه إخبار بأن هذا اللحم حلال، والحل والحرمة من الدیانات ولا یقبل في الدیانات إلّا قول العدل، والمجوسي لیس بعدل؛ لأنّا نقول: إنّه إخبار بالشراء من یهودي أو نصراني أو مسلم وإنّه من المعاملات وإنما یثبت الحل في ضمنه، فلمّا قبل قوله: في الشراء یثبت ما في ضمنه؛ لأن کم من شيء یثبت ضمنًا ولایثبت قصدًا کوقف المنقول ضمنًا بغیر المنقول“. (کفایه ص ٤٤٤، ج ٥)

خاص طور سے اس زمانے میں اکثر و بیشتر ایسے حالات رونما ہوتے رہتے ہیں جن میں مریض کو خون چڑھانا ضرورت یا حاجت کے دائرے میں آجاتا ہے، اب اگر طبیب حاذق کے لیے اسلام کی شرط لگا دی جائے۔ جب کہ مسلم حاذق اطبا کی تعداد بہت کم ہے تو یہ باعث حرج وضرر ہوگا۔

پھر خون کی حرمت دیانات سے ہے اور دیانات میں تو فاسق کی خبر بھی مقبول نہیں، گو مسلمان ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ کتب فقہ میں اس کی صراحت ہے: یقبل في المعاملات قول الفاسق ولایقبل في الدیانات إلّا قول العدل. (هدایه وغیره)

اور ہندوستان میں تو شاذ و نادر ہی ایسے حاذق اطبا ملیں گے جو فاسق نہ ہوں، ورنہ غالب اکثریت میں اطبا فساق و فجار ہی ملیں گے تو اگر طبیب حاذق کا مسلمان اور وہ بھی فاسق نہ ہونا خون چڑھانے کے لیے شرط جواز قرار دیا جائے تو امت مسلمہ حرج وضیق میں مبتلا ہو جائے گی، اس لیے اس زمانے میں اسلام کی شرط نہیں ہے۔ واللّٰه تعالی أعلم.



مقالہ-۷ از: مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] بعون الملك الوهّاب- اصل حکم یہ ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز نہیں۔ **اولاً**: خون حرام بھی ہے اور ناپاک بھی، قرآن مقدس میں ارشاد ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ. اور فرمایا گیا: أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا. حرام اور ناپاک شے سے علاج جائز نہیں، خواہ داخلی علاج ہو یا خارجی۔ درمختار میں ہے:

”لایجوز التداوي بالمحرم في ظاهر المذهب، أصله بول المأکول“. (ص ۲۱۱، ج ۳)

ثانیاً: خون انسان کا جزء بدن ہے اور انسان کے کسی جز سے انتفاع بلا ضرورت شرعی جائز نہیں، فتح القدیر میں عورت کے دودھ کے بارے میں ہے:

”لأنّه جزء الآدمي، فلایجوز الانتفاع به إلّا للضرورة“. (ص ۳۱۰، ج ۳)

لیکن جس مریض کی حالت ایسی ہو جائے کہ خود مریض یا طبیب حاذق و عادل کو یہ ظن غالب ہو کہ اگر اسے خون نہیں چڑھایا گیا تو مر جائے گا، تو ایسے مریض کو بوجہ حاجت وضرورت خون چڑھوانا جائز ہے، جیسے کسی بھوکے یا پیاسے انسان کو کھانے یا پینے کے لیے کوئی حلال غذا یا مشروب نہ ملے اور بھوک و پیاس سے جان نکل جانے کا خطرہ لاحق ہو گیا ہو تو ایسے شخص کو بھوک و پیاس ختم کرنے کے لیے حرام غذا و حرام مشروب مثلاً مردار و شراب کھانے و پینے کی اجازت ہے۔ قرآن مقدس میں ارشاد ہے:

"فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ٥" (مائدہ آیت ٣)

اور اگر کوئی مریض اتنا کمزور ہو کہ اگر خون چڑھا دیا جائے تو اس کی طاقت میں اضافہ ہو جائے گا اور اگر نہ چڑھایا جائے تو کمزوری کے باعث موت کا خطرہ لاحق نہیں، تو ایسے مریض کو خون چڑھانے کی اجازت نہیں۔ بناء على أصل المذهب والله تعالى أعلم.

الجواب [۲] جس حالت میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت ہے، ایسے مریض کو خون ہبہ کرنا بوجہ ضرورت جائز ہے، البتہ بیچنے کی اجازت نہیں، کیوں کہ خون شرعاً مال نہیں، اس لیے اسے بیچنا جائز نہیں، ہدایہ میں ہے: البيع بالميتة والدم باطل. (ج٣، ص٤٩)

ہاں! اگر کوئی مفت خون دینے پر راضی نہ ہو تو مریض کو خریدنے کی اجازت ہے، جیسے پانی نہ ہو تو پیاس بجھانے کے لیے بوجہ ضرورت شراب خریدنے کی اجازت ہے۔ والله تعالى أعلم.

الجواب [۳] گزر چکا کہ کسی دوسرے انسان کا خون عند الضرورۃ استعمال کرنا جائز ہے اور جس چیز کا جواز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے، تو وہ چیز ضرورت و حاجت سے پہلے اور ضرورت سے زائد ممنوع ہے، اس لیے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا جائز نہیں۔ والله تعالى أعلم.



مقالہ - ۸　از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس

باسمہ و حمدہ تعالی

یہ امر محقق ہے کہ خون خواہ انسان کا ہو یا کسی اور کا، اگر وہ رقیق وسائل ہے تو یقیناً حرام ہے۔ چناں چہ اللہ عز وجل کا ارشاد ہے:

"قُلْ لَا أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗ إِلَّا أَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا".

جب بہنے والا خون حرام ہے تو یقیناً اس کے ذریعہ علاج علاج بالحرام ہوگا اور حرام چیزوں سے علاج کے جواز و عدم جواز میں اقوال علما مختلف ہیں۔ چناں چہ آشوب چشم کے مرض میں عورت کے دودھ سے علاج کے سلسلے میں شامی میں جواز و عدم جواز دونوں منقول ہیں۔ علامہ شامی کے الفاظ یہ ہیں:

"وفيه قولان، قيل: بالمنع، و قيل: بالجواز إذا علم فيه الشفاء كما في الفتح". (رد المحتار ص ١١٣، ج ٤)

بلکہ علامہ شامی علیہ الرحمہ کا رجحان اسی طرف ہے کہ اگر حرام چیز سے علاج میں شفا کا یقین ہو اور اس کے علاوہ کوئی ایسی حلال چیز نہ ملے جس سے اس مرض کا ازالہ ممکن ہو تو ایسی صورت میں حرام شی سے علاج جائز ہے، صاحب خانیہ اور صاحب نہایہ نے اسی کو اختیار فرمایا۔ چناں چہ وہ رقم طراز ہیں:

"قدمنا في البيع الفاسد عند قوله: و لبن امرأة أن صاحب الخانية والنهاية اختارا جوازه إن علم فيه شفاء ولم يجد دواء غيره. قال في النهاية: وفي التهذيب: يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أنّ فيه شفاء ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، وهل يجوز شرب العليل من الخمر للتداوي؟ فيه وجهان كذا ذكره الإمام التمرتاشي وكذا في الذخيرة. وما قيل: إن الاستشفاء بالحرام حرام غير مجرى على إطلاقه، و إن الاستشفاء بالحرام إنما لا يجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء، وأمّا إذا علم وليس له دواء غيره يجوز، و معنى قول ابن مسعود رضي الله عنه لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرّم؛ لأنّه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام".(رد المحتار ص۲۱۵، ج٤)

بلکہ مریض کو جب علاج کی ضرورت ہو تو اس وقت اس شے کی حرمت اس کے حق میں باقی نہیں رہتی اور وہ شے حلال ہو جاتی ہے۔ اب اس کے ذریعہ علاج، علاج بالحرام نہیں، علاج بالحلال ہوگا، چناں چہ شامی میں ہے:

"ويجوز أن يقال تنكشف الحرمة عند الحاجة، فلا يكون الشفاء بالحرام، وإنّما يكون بالحلال اهـ". (رد المحتار ص ۲۱۵، ج٤)

صاحب ہدایہ کے نزدیک بھی استشفا بالحرام جائز ہے بشرطیکہ شفا کا علم حاصل ہو، شامی میں ہے:

"و كذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس، فقال لو رعف فكتب الفاتحة بالدم على جبهته وأنفه جاز للاستشفاء و بالبول أيضًا، إن علم فيه شفاء لابأس به، لكن لم ينقل، وهذا لأن الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحل الخمر والميتة للعطشان والجائع. من البحر". (رد المحتار ج۱، ص۱٤۰)

اور علم سے مراد ظن غالب ہے، یقین نہیں۔ فقہاے کرام کے کلام میں علم سے ظن غالب مراد لینا شائع و ذائع ہے، چناں چہ ردالمحتار میں ہے:

"وأفاد سيدي عبد الغني أنّه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة واشتراط صاحب النهاية العلم لا ينافيه اشتراط من بعده الشفاء ولذا قال والذي في شرح الدرر: إن قوله لا للتداوي محمول على المظنون وإلا فجوازه باليقيني اتفاقي كما صرّح به في المصفى اهـ. أقول: وهو ظاهر موافق لما مرّ في الاستدلال لقول الإمام: لكن قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل به العلم والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع في كلامهم تأمل". (ص۱٤۰، ج۱)

الحاصل: حرام شے سے علاج کی صورت میں اگر شفا کا یقین بمعنی ظن غالب ہو اور کوئی دوسری حلال چیز اس مرض کی دوا نہ بن سکتی ہو تو اس حرام شے سے علاج و شفا حاصل کرنا درست ہے۔

الجواب اتنی سی تمہید کے بعد اب ہم اصل جواب کی طرف رجوع کریں، لیکن اس سے قبل اس بات کی تحقیق ضروری ہے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو جن حالات میں دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے، کیا اُن حالات میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے یا خون چڑھانے کے علاوہ بھی کوئی ایسی صورت ہے جس سے مریض شفایاب ہو جائے؟

اس سلسلے میں جو معلومات سوال نامہ کے ذریعہ فراہم کی گئی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ خون چڑھانا دو نوعیت کا ہے۔

(۱) سرجیکل (۲) میڈیکل۔

خون چڑھانے کے **سرجیکل اسباب** سات ہیں۔ ذیل میں ہم ان اسباب کا تفصیل سے جائزہ لے کر یہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ کون کون سی صورت میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت ورخصت ہو سکتی ہے۔

ان اسباب میں پہلے سبب کی وضاحت سوال نامہ میں کچھ اس طرح کی گئی ہے:

''(۱) ایکسیڈنٹ ہونے یا کسی بھی طرح بدن کا کوئی عضو کٹ جانے کے باعث جب کافی خون نکل جاتا ہے اور مریض یا مصیبت زدہ پر شاک کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔

بدن میں جب خون زیادہ کم ہو جاتا ہے تو نبض ڈوبنے لگتی ہے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگتا ہے اور دل کی دھڑکن نارمل رینج سے تجاوز کر جاتی ہے اور دوران خون گرنے لگتا ہے۔ اسی کو شاک کہتے ہیں''۔

اگر اس صورت میں خون چڑھانا ہی اس کا علاج ہو اور طبیب کے بتانے سے صحت یابی کا یقین بمعنی ظن غالب ہو تو ضرورت کی مقدار خون چڑھانے کی شرعاً اجازت دی جا سکتی ہے، ورنہ نہیں۔

(۲) دوسرے سبب کی وضاحت کچھ اس طرح کی گئی ہے:

''بڑے آپریشن میں دوران آپریشن جب خون بہت کم ہو جائے تو مریض پر شاک کی حالت طاری ہونے لگتی ہے، ایسے وقت میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے، اس طرح کے مریض کو آپریشن کے بعد بھی خون چڑھانا پڑتا ہے، اور اگر اسے خون نہ چڑھایا جائے تو زخم دیر سے بھرتا ہے اور کبھی کبھی ٹانکے کی جگہ کھل جاتی ہے''۔

اس صورت میں دوران آپریشن خون چڑھانے کی اجازت ضرور ہو گی کہ یہی اس کا علاج ہے، تاہم آپریشن کے بعد محض اس لیے خون چڑھانا کہ زخم تیزی سے بھر جائے اور مریض جلد شفایاب ہو جائے، اس سلسلے میں اگر چہ اقوال علما مختلف ہیں، لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ اس کی اجازت نہ دی جائے، چناں چہ شامی میں ہے:

"و إن قال الطبيب يتعجّل شفاءك به فيه وجهان". (رد المحتار ج ٤، ص ٢١٥)

(۳) تیسرا سبب ہے ''فالوونگ ڈیپ برن'' یعنی جلد کی پوری موٹائی کا جل جانا۔

جلد کی اندرونی سطح پر باریک باریک نسوں کا جال بچھا ہوتا ہے جس میں خون گردش کرتا رہتا ہے، کھال کے جلنے کے ساتھ وہ خون بھی جل جاتا ہے، اب اس کی وجہ سے **ایک** تو شاک کی حالت پیدا ہو جاتی ہے جب کہ بدن کا ایریا ۲۵ رفی صد سے زیادہ جل گیا ہو۔ **دوسرے** زخم دیر سے مندمل ہوتا ہے۔ **تیسرے** زخم کھلا ہونے کی وجہ سے انفیکشن بھی ہو جاتا ہے۔ اور انفیکشن بدن کے زیادہ حصہ میں ہو تو موت واقع ہو جاتی ہے۔ (ماخوذ از سوال نامہ)

اس صورت میں اگر واقعی خون کی کمی کی وجہ سے شاک کی حالت پیدا ہو جائے تو خون چڑھانے کی اجازت ہو سکتی ہے، لیکن زخم میں جلد اندمال کے لیے اس کی اجازت نہیں کَمَا مَرَّ۔ یوں ہی انفیکشن ہونے کا جب تک گمان غالب نہ ہو خون

چڑھانے کی اجازت نہیں کہ جس فساد کے ازالہ کے لیے حرام شے کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے وہ فساد موجود یا مظنون بظن غالب ہونا چاہیے۔

(۴) آپریشن کے بعد ایسے کیس میں جن میں خون بہت کم رہ جاتا ہے۔

اگر اس صورت میں خون کی کمی سے مریض کی وہی حالت ہو جس کا بیان سبب اول میں گزرا تو یقیناً خون چڑھانے کی اجازت ہوگی، ورنہ نہیں۔

(۵) اس سبب کے بارے میں سوال نامے میں کچھ اس طرح وضاحت کی گئی ہے:

''آپریشن کے پہلے ایسے کیس جن میں شدید خون کی کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چڑھانا لازمی ہوتا ہے، خون نہ چڑھانے کی صورت میں شاک کی حالت پیدا ہوگی، پھر کچھ دیر بعد موت واقع ہو جائے گی''۔

اس صورت میں خون چڑھانے کی اجازت ہے کہ یہی اس کا علاج ہے۔

(۶) خون بند کرنے کے لیے بھی خون چڑھایا جاتا ہے۔ بعض مریض کے خون میں ایسی بیماری پیدا ہو جاتی ہے جس کے باعث خون منجمد نہیں ہوتا اور برابر بہتا رہتا ہے، اسے دوسرے کا خون چڑھا دیا جاتا ہے تو اس میں انجماد کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ (ماخوذ از سوال نامہ)

اس صورت میں اگر خون اتنا بہ جائے کہ مریض خون کی کمی سے نیم جان ہو جائے اور بے ہوشی طاری ہونے لگے اور سوائے خون چڑھانے کے کوئی ایسی صورت نہ رہ گئی ہو جس سے خون کو بہنے سے روکا جا سکے تو خون چڑھانے کی اجازت ہے، ورنہ نہیں۔

خون چڑھانے کے **میڈیکل اسباب** چھ ہیں:

(۱) پہلا سبب خون کی شدید کمی ہے، اس کی کئی وجہیں ہو سکتی ہیں:

● خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو۔ ● خراب خون پیدا ہوتا ہو جو خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔

اس صورت میں اگر خون کی شدید کمی کی وجہ سے مریض کی زندگی خطرے سے دوچار ہو اور خون چڑھانا ناگزیر ہو تو ضرورۃً اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

(۲) ایسے مریض جن کے خون میں جمنے کی صلاحیت نہیں رہتی، اسے بھی دوسرے کا صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر مریض اس حد تک کمزور ہو جائے کہ چلنے پھرنے کے قابل نہ رہے، پھر آگے چل کر اس کی زندگی کے خطرے میں پڑ جانے کا قوی امکان موجود ہو، تو خون چڑھانے کی اجازت ہوگی۔

(۳) ایسے مریض جن کے خون میں قوت مدافعت نہیں رہتی۔

اس صورت میں اگر یہ اندیشہ قوی ہو کہ خون میں قوت مدافعت کے فقدان کی وجہ سے انسان کے بدن میں مختلف مہلک امراض پیدا ہو جائیں گے، تو خون چڑھانے کی اجازت ہے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ خون چڑھانا ہی اس کا علاج ہو۔

(۴) شدید انفیکشن کیس میں بھی خون چڑھانے کی اجازت ہوگی کہ اس وقت خون نہ چڑھایا جائے تو مریض اپنی زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ تو خون چڑھانا ہی اس کے لیے علاج ہے اور اسے اس کی حاجت بھی ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں ہے۔

جراثیم بدن میں ایک خاص قسم کا زہریلا مادہ (جسے ٹاکسین یا اینٹی جن کہتے ہیں) پیدا کرتے ہیں تو جسم اسے ناکارہ

بنانے کے لیے ایک دوسرا مادہ ''دافع سم'' بناتا ہے جسے اینٹی ٹاکسین یا اینٹی باڈی کہتے ہیں، یہ بالعموم ان مریضوں کے ساتھ پیش آتا ہے جن کی قوت مدافعت بیماری کی وجہ سے کم یا ختم ہو جاتی ہے۔ بدن میں ٹاکسین یا اینٹی جن پھیلنے کی وجہ سے مریض دم توڑ دیتا ہے، اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چڑھایا جاتا ہے جس کے ذریعہ اسے اینٹی باڈی اور دفاعی سیل جیسے نیوٹرفل، لیمفو سائٹ، مونوسائٹ وغیرہ مل جاتے ہیں جو زہریلے مادہ کو بے کار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۵) پروٹین کی سخت کمی کا ہونا ہے۔ پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے، اس کی وجہ سے بدن میں ورم آجاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے۔

اس صورت میں قابل غور امر یہ ہے کہ پروٹین کی کمی کی تلافی صرف خون سے ہی ہو سکتی ہے یا خون کے علاوہ دوسری چیزوں سے بھی اس کمی کو پورا کیا جا سکتا ہے۔ میری ناقص سمجھ میں پروٹین خون کے علاوہ بہت ساری چیزوں میں پائی جاتی ہے جو خالص مباح ہیں، مثلاً مچھلی وغیرہ میں۔ لہٰذا ایسی صورت میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت نہیں ہو سکتی۔ سوال نامہ میں اس بات کی بھی وضاحت کی گئی ہے کہ موجودہ دور میں خون سے پروٹین کا حصہ الگ کیا جا سکتا ہے اور خون کی جگہ صرف پروٹین چڑھائی جا سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس پروٹین کو خون سے الگ کیا گیا ہوگا وہ خون ہی کا ایک جز اور حصہ ہوگا اور جب خون چڑھانے کی اجازت نہیں تو خون سے الگ کیے ہوئے پروٹین کو چڑھانے کی بھی اجازت نہ ہوگی۔

(۶) ایکس چینج ٹرانسفیوزن کا ہونا۔ ایسے بچے جنھیں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پیلیا ہو جاتا ہے تو ایک طرف سے مریض کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے چڑھایا جاتا ہے۔

اس صورت میں خون چڑھانے کے علاوہ چارۂ کار نہیں، اس لیے شرعاً روا ہے۔

الجواب [۲] دوسرا سوال یہ ہے کہ ایسے ہی حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے اپنا خون ہبہ کرنا یا اسے بیچنا خریدنا کیسا ہے۔؟

پہلے جواب کی تفصیل کے تحت جن صورتوں میں خون استعمال کرنے کی شرعاً اجازت ہے اور مریض کو اس کی حاجت بھی ہے اور کسی ایسے تندرست آدمی کے پاس اسی گروپ کا خون موجود ہے، مثلاً دونوں کا خون گروپ A کا یا گروپ B کا ہے یا خون لینے والا گروپ A.B کا اور دینے والا گروپ O کا ہے اور دینے والے کا خون بیماریوں سے پاک ہے تو اس حد تک اسے اپنا خون مریض کو بلاعوض ہبہ کرنا جائز ہے جتنے سے خود اس کی جان خطرے سے دوچار نہ ہو۔ اور اگر دوسرا شخص بلاعوض خون دینے پر راضی نہیں اور مریض کو اس کے خون کی سخت حاجت ہے تو مریض کے لیے خریدنا جائز۔ البتہ بائع کے لیے بیع اب بھی مکروہ ہے اور ثمن اس کے لیے حلال وطیب نہ ہوگا۔ آیئے ذیل میں ہم اس مسئلہ کی نظیر پیش کریں:

خنزیر کے بال کی بیع اصالۃً باطل ہے، اگرچہ جوتے وغیرہ کی سلائی کے لیے ضرورۃً اس سے انتفاع جائز ہے۔ لہٰذا اگر خنزیر کا بال بغیر ثمن کے نہ ملے تو ضرورۃً خریدنا مشتری کے لیے جائز ہوگا، مگر بیع میں کراہت رہے گی اور ثمن بائع کے لیے حلال وطیب نہ ہوگا۔ درمختار میں ہے:

"وشعر الخنزير وإن جاز الانتفاع به لضرورة الخرز حتى لو لم يوجد بلا ثمن جاز الشراء للضرورة وكره البيع فلا يطيب ثمنه". (در مختار بر هامش رد المحتار ص ۱۱۳، ج٤)

الجواب [۳] تیسرا سوال یہ ہے کہ کارِ خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہمدردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا

شریعت کے کس حکم کے تحت آتا ہے؟

اس مقصد کے تحت بلڈ بینک میں اپنا خون جمع کرنا اگر روپے پیسے کے عوض ہو تو یہ بیع ہے اور خون کی بیع باطل۔ تو جب تک یہ متعین نہ ہو جائے کہ مریض کو کسی معین شخص کے خون کی فی الوقت ضرورت ہے اس وقت تک خون دینے کی اجازت شرعا نہ ہوگی۔

ہاں! جب ایسی ضرورت پیش آ جائے تو بلا کسی عوض کے اپنا خون کسی کو دے سکتا ہے۔لہذا بلا کسی ضرورت واقعیہ کے بلڈ بینک میں خون صرف اس لیے جمع کرنا کہ کسی کو کبھی نہ کبھی ضرورت پڑے گی از روئے شرع حرام ہے کہ اس صورت میں بلا کسی ضرورت داعیہ کے انسان اپنے ایک جز کی توہین وتبذیل کر رہا ہے، حالاں کہ انسان **بجمیع أجزائه مکرم** ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس کے کسی جز کی بیع درست نہیں۔شامی میں ہے:

"والآدمي مكرم شرعًا و إن كان كافرًا فإيراد العقد عليه و ابتذاله به وإلحاقه بالجمادات إذلال له وهو غير جائز". (رد المحتار ص۱۰۵،ج٤) والله تعالى أعلم.



مقالہ-۹ از: مولانا محمد سلیمان مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ خیر آباد، سلطان پور

الجواب [۱] موجودہ زمانے میں جب کہ تجربات اور سائنسی تحقیق سے خون چڑھانے کے خاطر خواہ نتائج برآمد ہوتے ہیں اور مریض کی صحت وتندرستی پر اس کے اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں، بنا بریں علمائے کرام کو بوجہ مجبوری خون کے سلسلے میں جواز کا حکم دینا چاہیے، لیکن یہ ضروری ہے کہ خون چڑھانے سے قبل اسے جانچ کرلیا جائے جس سے معلوم ہو جائے کہ اس میں ایڈس وغیرہ کے جراثیم نہیں ہیں، ورنہ بجائے فائدہ کے نقصان ہونے کا احتمال ہے۔

مفتی بہ قول کے مطابق حرام سے علاج کرنا ناجائز ہے، کچھ علمائے کرام نے جائز بتایا ہے، لہذا بوجہ مجبوری اسی پر عمل کرتے ہوئے جواز کا حکم ہونا چاہیے۔شامی میں ہے:

"إن أهل الطب يثبتون نفعًا للبن البنت للعين وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر واختار في النهاية والخانية الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء غيره". (ص۱۱۳، ج۳)

عالمگیری میں ہے:

"ولو أن مريضًا أشار إليه الطبيب بشرب الخمر روي عن جماعة من أئمة بلخ أنه ينظر إن كان يعلم يقينًا أنه يصح حلّ له التناول". (ص ۱۱۲، ج٤)

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: خمر یعنی انگوری شراب ایک مرتبہ پینے سے فاسق اور مردود الشہادۃ ہو جاتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری شراب پینے کا عادی ہو اور لہو کے طور پر پیتا ہو تو اس کی شہادت بھی مردود ہے، اگر علاج کے طور پر کسی نے ایسا کیا اگر چہ یہ بھی ناجائز ہے، مگر اختلاف کی وجہ سے فسق سے بچ جائے گا۔(بہار شریعت حصہ ۱۲، ص ۸۱)

الجواب [۲] جب سائنسی تحقیق سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ خون کو انسانی بقا سے گہرا تعلق ہے اور بہت سے ناگزیر حالات میں مریض کو خون چڑھانا ضروری ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں اگر صالح خون بلا خرید وفروخت مل جائے تو

نہیں خریدنا چاہیے اور اگر بغیر خریدے دستیاب نہ ہو سکے تو خون کی خریداری جائز ہونی چاہیے، امام اکمل الدین محمد بن محمود المتوفی ۷۸۶ھ فرماتے ہیں:

"ولایجوز بیع شعر الخنزیر؛ لأنّه نجس العین و نجس العین لایجوز بیعه إهانة له و یجوز الانتفاع به للخرز للضرورة؛ لأن غیره لا یعمل عمله. فإن قیل: إذا کان کذلك وجب أن یجوز بیعه. أجاب: بأنه یوجد مباح الأصل فلا ضرورة إلی بیعه، و علی هذا قیل: إذا کان لا یوجد إلا بالبیع جاز بیعه، لکن الثمن لا یطیب للبائع و قال أبو اللیث: إن کانت الأساکفة لایجدون شعر الخنزیر إلا بالشراء ینبغي أن یجوز لهم".
(شرح العنایة علی هامش فتح القدیر ص ۳۰۲، ج ۵)

خون کو بیچنا ناجائز و حرام ہے۔ لعدم الحاجة.

الجواب [۳] بلڈ بینک میں خون جمع کرنا ناجائز و حرام ہے، اس لیے کہ اس کی ضرورت نہیں۔ ومن المعلوم أن ما کان لضرورة تُقدر بقدرها.

ایم، بی، بی، ایس ڈاکٹر کی فراہم کردہ معلومات کے مطابق بلڈ بینک میں دواؤں کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ تین مہینے تک خون کو محفوظ رکھا جا سکتا ہے، اس کے بعد وہ خون مریض کو چڑھانے کے لائق نہیں رہتا، تین مہینے تک اگر وہ خون کسی صورت میں استعمال نہ ہو سکے تو اس کے بعض اجزا کو سفید پاؤڈر میں تبدیل کر دیا جاتا ہے جو بعض بیماریوں میں کام آتا ہے اور بقیہ کو پھینک دیا جاتا ہے وہ پاؤڈر بھی زیادہ سے زیادہ دو سال تک کار آمد رہتا ہے، پھر وہ بے کار ہو جاتا ہے، لہٰذا ایسی صورت میں اگر عام حالات میں بلڈ بینک میں خون جمع کرنا جائز ہو تو اس کے ضائع ہونے کا احتمال ہے، حالاں کہ خون کو انسانی زندگی اور بقا سے گہرا تعلق ہے۔ واللّٰه تعالی أعلم وعلمه أتم و أحکم.



مقالہ - ۱۰

از: مولانا محمد انور نظامی مصباحی، مدرسہ فیض النبی، کٹگھرہ، ہزاری باغ

جدید طریقۂ علاج میں انسانی خون کا استعمال بڑی اہمیت حاصل کر چکا ہے۔ خون جن حالات میں استعمال کیا جاتا ہے ان میں سے بعض حالات ایسے ہیں کہ خون نہ چڑھایا جائے تو انسان جاں بحق ہو جاتا ہے اور بعض صورتیں وہ ہیں کہ خون جلد شفایابی کے لیے چڑھایا جاتا ہے۔ ان صورتوں میں شرعی راہِ جواز تلاش کرنے کے لیے علاج اور اس کی شرعی حیثیت پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے۔

علاج کی شرعی حیثیت : علاج نہ فرض ہے، نہ واجب، جیسا کہ فقہا کی تصریحات سے واضح ہوتا ہے۔
● مثلاً فتاوی بزازیہ میں ہے:

"امتنع عن الأکل حتی مات جوعًا أثم و إن عن التداوي حتی تلف مرضًا لاَ؛ لأن عدم الهلاك بالأکل مقطوع والشفاء بالمعالجة مظنون". (بزازیہ ص ۳۶۷، ج ۳)

یہ اور اس طرح کے دوسرے جزئیات سے ثابت ہوتا ہے کہ علاج فرض و واجب نہیں، بلکہ مباح و مندوب ہے۔

علاج بالحرام: اس باب میں علما کی تحقیقات کا خلاصہ یہ ہے کہ حرام چیزوں سے علاج اس وقت جائز ہوگا

جب اس کے سوا کوئی دوسری دوا موجود نہ ہو اور یہ بات طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو۔

علامہ حموی شرح اشباہ میں رقم طراز ہیں:

"و كذا للتداوي، قال التمرتاشي في شرح الجامع الصغير نقلًا عن التهذيب: يجوز للعليل أكل الميتة و شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أنّ شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، و إن قال الطبيب: يتعجل شفاءك به، فيه وجهان". (غمز العيون ص ۲۷۵، ج ۱)

علامہ ابن نجیم "المشقة تجلب التيسير" کے تحت اسباب تخفیف سبعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"الثاني المرض و رخصته كثيرة والتداوي بالنجاسات وبالخمر على أحد القولين واختار قاضي خان عدمه". (الأشباه ص ۲٤۷، ج ۱)

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان لوہے اور تانبے کا چھلا بطور علاج پہننے سے متعلق ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

"اگر ناجائز چیز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو۔ في الدر المختار: كل تداوٍ لا يجوز إلا بطاهر و جوّزه في النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم إن فيه شفاء ولم يجد مباحًا يقوم مقامه الخ. والله تعالى أعلم. (فتاوی رضویہ ص ١٤، ١٥، ج ۹)

دوسری جگہ اس کی تفصیل یوں بیان کرتے ہیں:

"یہاں تک کہ ایسی شے کا دوا میں بھی استعمال ناروا، مگر جب اس کے سوا دوا نہ ہو اور یقین کامل ہو کہ اس سے قطعًا شفا ہو جائے گی جیسے بحالتِ اضطرار پیاسے کو شراب پینا یا بھوکے کو مردار کا گوشت کھانا شرعِ مطہر نے جائز فرمایا کہ اُس سے پیاس اور اِس سے بھوک جانا یقینی ہے، نہ مجرد قول اطبا کہ ہرگز موجبِ یقین نہیں۔ بارہا اطبا نسخے تجویز کرتے اور ان کے موافق آنے پر اعتماد کلی رکھتے ہیں، پھر ہزار دفعہ کا تجربہ ہے کہ ہرگز ٹھیک نہیں اترتے، بلکہ کبھی بجائے نفع مضرت کرتے ہیں اور قرابا دین کی بالاخوانیاں کون نہیں جانتا، یہاں تک کہ اكذب من قرابا دين الأطباء مثل ہوگئی۔ علی الخصوص اس بارہ میں ڈاکٹروں کا قول تو بدرجۂ اولیٰ قابل قبول نہیں، کہ انھیں دین اسلام کے حلال وحرام کا غم واہتمام، نہ اس ملک والوں کی معرفتِ مزاج وطرقِ علاج وتدقیق علل وتحقیق علامات میں حذاقتِ کامل ومہارتِ تام۔

وهذا الذي اخترناه في مسألة التداوي بالمحرم هو الصواب الواضح الذي به يحصل التوفيق، وارتضاه أئمة النقد والتحقيق. قال في رد المحتار: قوله: اختلف في التداوي بالمحرم ففي النهاية عن الذخيرة: يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر، و في الخانية في معنى قوله عليه السلام: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم كما رواه البخاري، إنّ ما فيه شفاء لا بأس به كما يحلّ الخمر للعطشان في الضرورة وكذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس.اه من البحر. و أفاد سيدي عبد الغني أنّه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة، واشتراط صاحب النهاية العلم لا ينافيه اشتراط من بعده الشفاء، ولذا قال والدي في شرح الدرر: إن قوله "لا للتداوي" محمول على المظنون وإلا فجوازه

باليقيني اتفاقي كما صرح به في المصفى اه. أقول: وهو ظاهر موافق لما مرّ في الاستدلال لقول الإمام لكن قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل به العلم. والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين إلّا أن يريدوا بالعلم غلبة الظنّ وهو شائع في كلامهم تأمل اه. ما في رد المحتار مع بعض اختصار. أقول: أمّا ما ذكر من أمر التجارب فللعبد الضعيف ههنا تنقيح شريف و أريد أن أحقق المسألة في بعض رسائلي إن يسر المولى سبحانه و تعالى. (فتاوى رضويه ص ١٣٤، ١٣٥، ج٢، رساله الأحلى من السكر)

حرام اشیا میں سے نشہ آور دو قسم کی ہوتی ہیں: ایک سیال (بہنے والی) دوسری جامد (ٹھوس) جیسے افیون، بھنگ، ہیروئن، چرس۔

سیال حرام بھی ہیں اور نجس بھی اور جامد نجس نہیں صرف حد اسکار تک ان کا استعمال نشہ کی وجہ سے ممنوع ہے، دوا میں استعمال جائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

"أمّا الجامدات فلا يحرم منها إلّا الكثير المسكر". (صحيفهٔ فقه اسلامی ص ١٢٢)

بنایہ میں ہے: أكل السقمونيا والبنج مباح للتداوي. (ص ٣٢٦، ج٤، بحواله صحيفه ص ١٢٢)

امام احمد رضا علیہ الرحمہ اس کی توجیہ یوں فرماتے ہیں:

"کیوں کہ ان کی حرمت صرف اسکار کے سبب ہے، نجاست کی وجہ سے نہیں اور حدیث "ما أسكر كثيره فقليله حرام" میں صرف مائعاتِ مسکرہ مراد ہیں، ورنہ مشک وعنبر وزعفران بھی مطلقاً حرام ونجس ہو جائیں گے کہ حد سے زیادہ ان کا کھانا بھی نشہ لاتا ہے"۔ (فتاوی رضویہ ج۱۱، ص۷۷)

تداوی بالحرام کے سلسلے میں فقہانے یہ قید لگائی کہ یہ اسی وقت جائز ہے جب اس کے سوا کوئی دوا نہ ہو اور یقین ہو کہ اسی میں شفا ہے، اور اس کی صورت یہ بتائی کہ یہ بات کوئی طبیب حاذق، مسلم، غیر فاسق بتائے۔ تاہم دورِ حاضر کا اگر جائزہ لیا جائے تو طبیب مسلم ہی مشکل سے ملتے ہیں اور پھر ان میں غیر فاسق کی تلاش جوئے شیر لانے کے مرادف ہے۔ ایسے حالات میں تداوی بالحرام کی کوئی صورت کیسے نکل سکتی ہے؟ علاج کے لیے انسانی خون کے استعمال کی کیا صورت ہوگی اور راہ جواز کیوں کر نکل سکتی ہے؟

اس سلسلے میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہاں دو صورتیں ہیں، کچھ احکام کا تعلق دیانات سے ہے اور کچھ کا معاملات سے، دیانات میں فاسق کا قول معتبر نہیں اور معاملات میں فاسق بلکہ کافر کی بھی خبر معتبر ہے۔ ہدایہ میں ہے:

قال: ويقبل في المعاملات قول الفاسق ولا يقبل في الديانات إلّا قول العدل، وجه الفرق أن المعاملات يكثر وجودها فيما بين أجناس الناس فلو شرطنا شرطًا زائدًا يؤدي إلى الحرج فيقبل قول الواحد فيها عدلاً كان أو فاسقًا، كافرًا كان أو مسلمًا، عبدًا كان أو حرًا، ذكرًا كان أو أنثى دفعًا للحرج، أمّا الديانات فلا يكثر وقوعها حسب وقوع المعاملات، فجاز أن يشترط فيها زيادة شرط فلا يقبل فيها إلا قول المسلم العدل. (هدايه ج٤، ص ٤٥٤)

امام احمد رضا رسالہ "الاحلی من السکر" کے مقدمۂ خامسہ میں فرماتے ہیں: حلت وحرمت، طہارت ونجاست احکام دینیہ ہیں، اِن میں کافر کی خبر محض نامعتبر۔ (فتاوی رضویہ ص۱۰۰، ج۲)

اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

"یعنی جب ضمن معاملات میں نہ ہو، مثلاً کافر گوشت لایا اور کہا مسلمان سے خریدا ہے، بات اس کی مقبول اور گوشت حلال اور جو کہا مجوسی کا ذبیحہ ہے، قول اس کا ماخوذ اور لحم حرام و کم من شيء يثبت ضمنًا ولا يثبت قصدًا. (ایضًا)

اب رہ گئی یہ بات کہ علاج و دوا کس قبیل سے ہے، دیانات سے یا معاملات سے؟

اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے اور وہ یہ کہ یہاں دو باتیں ہیں: (۱) مرض کی تشخیص (۲) دوا کی تعیین یا نسخہ کی تجویز۔

(۱) مرض کی تشخیص کہ فلاں کو فلاں مرض ہے، اس کا تعلق دیانات سے نہیں کہ کوئی دینی معاملہ نہیں۔

(۲) نسخہ کی تجویز کہ اس مرض کی دوا یہ ہے، یہ بھی کوئی دینی حکم نہیں، البتہ کسی مرض کے لیے کسی حرام شے کو بطور دوا تجویز کرنا یہ دینی حکم کے ضمن میں آجاتا ہے کہ اس حرام چیز کو اس کے لیے حلال کرنا ہوا اور ابھی گزرا کہ حلت و حرمت احکام دینیہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کے فقہا تداوی بالحرام کے سلسلے میں طبیب مسلم غیر فاسق کی قید لگاتے ہیں۔

اس تفصیل کے بعد یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ مرض کی تشخیص کے سلسلے میں فاسق بلکہ کافر کا قول بھی معتبر ہوگا جب کہ وہ ماہر ڈاکٹر ہو، خصوصًا اس زمانے میں کہ تشخیص امراض کے لیے نت نئے طریقے وجود میں آگئے ہیں، مثلاً خون، پیشاب، پاخانہ، وغیرہ کا ٹسٹ (Test) ایکسرے (X-Ray) اور الٹرا ساؤنڈ (U.S. Test) وغیرہ جن کے سہارے امراض کی تشخیص بہت آسان ہوگئی ہے۔

اور جب کوئی مرض ثابت ہو جائے اور اس مرض کا علاج صرف اور صرف کوئی حرام شے ہو بایں طور کہ کسی مرض کے متعلق بہت سارے ڈاکٹروں کا قول ہو کہ اس کا علاج مثلاً صرف خون ہی سے ہو سکتا ہے، اس طرح کہ وہ قول متواتر کی حد میں داخل ہو، چوں کہ متواتر مطلقًا مقبول ہے، تو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

لہٰذا طبیب فاسق بلکہ کافر کی تشخیص مرض کے بعد اُس دوا کے استعمال کی اجازت دی جانی چاہیے جو دوا مسلمات میں سے ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ جن حالات میں خون نہ چڑھایا جائے تو مریض کی موت یقینی ہے، ان میں خون چڑھانے کی اجازت ہے۔ وہ حالات سوال نامے کی تفصیل کے مطابق یہ ہیں:

"خون چڑھانے (BLOOD TRANSFUSION) کے سرجیکل اسباب میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) جب مریض پر شاک کی (SHOCK) کی حالت طاری ہو جاتی ہے، یعنی بدن میں خون بہت کم ہو جائے جس کی وجہ سے نبض ڈوبنے لگتی ہے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگتا ہے اور دل کی دھڑکن نارمل رینج (۶۰ سے ۱۰۰) سے کم ہو جاتی ہے اور دوران خون (بلڈ پریشر) گرنے لگتا ہے۔

(۲) فالوونگ ڈیپ برن (FLLOWING DEEP BURN) یعنی جلد کی پوری موٹائی جل جانا جس سے شاک کی حالت بھی پیدا ہو جاتی ہے اور تعدیہ کا خطرہ بھی رہتا ہے۔ خون چڑھانے سے دونوں ختم ہو جاتے ہیں اور زخم جلدی مندمل ہونے لگتا ہے۔

(۳) آپریشن سے پہلے ایسے کیس جن میں خون کی شدید کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چڑھانا ضروری ہو جاتا ہے، خون نہ چڑھانے سے شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہوتی ہے اور کچھ دیر بعد موت واقع ہو جاتی ہے۔

(۴) ایسی بیماری پیدا ہو جاتی ہے کہ خون منجمد نہیں ہوتا اور برابر بہتا رہتا ہے، دوسرے کا خون چڑھا دینے سے انجماد کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ دوسرے کے خون میں کلاٹنگ فیکٹر (CLOTING FACTOR) یعنی خون جمانے والے اجزا ہوتے ہیں، کلاٹنگ فیکٹر کو خون سے الگ کیا جا سکتا ہے اور صرف اسے ہی چڑھایا جا سکتا ہے۔

خون چڑھانے کے میڈیکل اسباب میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) ایسے مریض جن میں خون کی شدید کمی ہو، مثلاً خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو یا خراب خون پیدا ہوتا ہو جو خود ہی ختم ہو جاتا ہو۔

(۲) جن کے خون میں جمنے کی صلاحیت نہیں رہتی، اسے دوسرے کا صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

(۳) ایسے مریض جن کے خون میں قوت مدافعت نہیں رہتی، مثلاً اس میں خون کے سفید دانے جو جنگ جو سپاہی کی حیثیت رکھتے ہیں نہیں پائے جاتے۔

(۴) شدید انفیکشن کیس (INFACTION CASE) میں۔ جراثیم بدن میں ایک خاص قسم کا زہریلا مادہ جسے ٹاکسین (TOXIN) یا اینٹی جن (ANTIGEN) کہتے ہیں، پیدا کرتے ہیں، تو جسم اسے ناکارہ بنانے کے لیے ایک دوسرا مادہ "دافعِ سُم" بناتا ہے، جسے اینٹی ٹاکسین (ANTI TOXIN) یا اینٹی باڈی (ANTY BODY) کہتے ہیں۔ یہ بالعموم ان مریضوں کو پیش آتا ہے جن کی قوتِ مدافعت بیماری کی وجہ سے کم یا ختم ہو جاتی ہے۔

بدن میں ٹاکسین یا اینٹی جن پھیلنے کی وجہ سے مریض دم توڑ دیتا ہے مثلاً نمونیہ کی وجہ سے مر جانا۔ اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چڑھایا جاتا ہے جس کے ذریعہ اسے اینٹی باڈی (دافع سم) اور دفاعی سیل جیسے نیوٹروفل لیمفو سائٹ، مونو سائٹ، وغیرہ مل جاتے ہیں جو زہریلے مادہ کو بیکار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۵) ایسے مریض جن میں پروٹین (PROTINE) کی سخت کمی ہو۔ پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے جس کی وجہ سے بدن میں ورم آ جاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے، وہ بستر پر تکلیف کے ساتھ وقت گزارتا ہے۔ خون چڑھا دینے سے پروٹین مل جاتی ہے اور اس کی کمی سے پیدا ہونے والی شکایتیں دور ہونے لگتی ہیں۔ موجودہ دور میں خون سے پروٹین الگ کر کے بھی چڑھایا جاتا ہے۔

(۶) ایکس چینج ٹرانسفیوزن (EXCHANGE TRANSFUSION) ایسے بچے جنھیں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پیلیا ہو جاتا ہے تو ایک طرف سے اس بچے کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے خون چڑھایا جاتا ہے"۔ (ملخص از سوال نامہ)

مذکورہ بالا صورتوں میں جب کہ خون چڑھانے کے سوا دوسرا کوئی علاج نہ ہو تو خون چڑھانے کی اجازت "الضرورات تبیح المحظورات" کے تحت دی جا سکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب.

اب یہاں یہ بات قابل توجہ رہ جاتی ہے کہ کسی انسان کا خون اس کے بدن سے نکالنا اور اس کو دوسرے کے بدن میں چڑھانا اعضاے انسانی کا بذل و تصرف ہے اور اس کی اجازت شریعت طاہرہ میں ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں۔

انسانی اعضا میں تصرف: انسان کو اللہ جل شانہ نے اشرف المخلوقات بنایا اور اس کے سر پر تاج

کرامت رکھا فرمان الٰہی ہے: لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ. (بنی اسرائیل: ۷۰)

اسی عظمت و کرامت کی وجہ سے انسانی اعضا میں کسی طرح کا تصرف و ابتذال شریعت طاہرہ نے ممنوع قرار دیا، انسان کا گوشت حرام ہوا، انسان کے بال اور اس کی ہڈیوں تک کو خرید و فروخت سے مستثنیٰ رکھا گیا اور اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ سب چیزیں نجس ہیں، بلکہ اس کی صرف اور صرف ایک وجہ ہے، اور وہ ہے عظمت و کرامتِ انسان، انسان کو خداوند قدوس نے مکرم و معظم بنایا ہے اور اُن میں کسی قسم کا تصرف اُن کی اہانت ہے اور عظمتِ انسانی کے منافی ہے حتّٰی کہ حالتِ اضطرار میں بھی جب کہ حرام حلال ہو جاتا ہے۔ انسانی گوشت اُس کی اجازت سے بھی حلال نہیں، چناں چہ علامہ شامی رقم طراز ہیں:

"و إن قال له آخر: اقطع يدي و كُلْها، لا يحلّ؛ لأنّ لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته".

(رد المحتار ص ۲۳۵، ج۵)

اسی طرح ہر حلال و حرام جانور کی کھال دباغت سے پاک اور قابلِ استعمال ہو جاتی ہے، مگر خنزیر اور آدمی کی کھال اس سے مستثنیٰ کر دی گئی ہے۔ خنزیر کی کھال دباغت دینے سے بھی پاک نہیں ہوگی اور اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ خنزیر نجس العین ہے اور انسانی کھال گرچہ پاک ہے، تاہم عظمتِ انسانی کی وجہ سے اس کا استعمال ناجائز ہے، چناں چہ قدوری میں ہے:

"و كل إهاب دبغ فقد طَهُر جازت الصلاة فيه والوضوء منه إلّا جلد الخنزير والآدمي". (المختصر القدوری ص۷)

ہدایہ میں اس کی وجہ یہ لکھی ہے: وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته. (ص۴۱، ج۱)

یوں ہی عورت کے دودھ کی خرید و فروخت ائمہ حنفیہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"ولا بيع لبن امرأةٍ في قدح". (ص ۵۵، ج۳، بیع فاسد)

اس کی وجہ بتاتے ہوئے امام ابن الہمام تحریر فرماتے ہیں:

"هو جزء الآدمي مكرم مصون عن الابتذال بالبيع". (فتح القدير ص۴۰، ج۶)

امام جلال الدین خوارزمی کفایہ میں فرماتے ہیں:

"الآدمي بجميع أجزائه مكرم مصون عن الابتذال بالبيع وغيره فلذلك لا يجوز بيعه". (كفايه مع الفتح ص۴۰، ج۶)

انسانی بال سے متعلق ہدایہ میں ہے:

"ولا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع بها؛ لأن الآدمي مكرّم لا مبتذل فلا يكون شيء من أجزائه مهانا ولا مبتذلًا". (هدايه، بيع فاسد)

ملک العلما امام ابو بکر مسعود کاسانی فرماتے ہیں:

"و أمّا عظم الآدمي و شعره، فلا يجوز بيعه، لا لنجاسته؛ لأنّه طاهر في الصحيح من الرواية، لكن احترامًا له والابتذال بالبيع يشعر بالإهانة و قد روي عن النبي صلّى الله عليه وسلّم إنّه قال: لعن الله الواصلة والمتوصلة". (بدائع الصنائع ص۱۴۲، ج۵)

یعنی انسان کا بال عورت اپنی چوٹی بڑھانے کے لیے اپنے بالوں میں نہیں لگا سکتی، کیوں کہ اس سے بھی انسانی اعضا میں تصرف لازم آتا ہے جو عظمت انسانی کے منافی ہے، یہی وجہ ہے کہ رسول کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی عورتوں پر لعنت فرمائی۔

یہاں پر ایک شبہہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب انسانی اجزا کو تصرف وابتذال سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں تو پھر بچے کے لیے عورت کا دودھ پینا اور نکاح کے ذریعہ عورت کے اعضا میں تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہونا چاہیے تھا، حالاں کہ ایسی بات نہیں، یہ دونوں چیزیں شریعت مطہرہ کے مسلمات میں سے ہیں۔

فقہاے کرام نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عظمت انسانی کا تقاضا تو یہی تھا اور قیاس بھی اسی کا مقتضی تھا کہ بچے کے لیے بھی عورت کا دودھ پینا اور وطی کے ذریعہ عورت کا تصرف بھی جائز نہ ہو، لیکن ان دونوں چیزوں کا جواز ضرورتاً ہے، کیوں کہ بچوں کی پرورش ضروری ہے اور عادتاً بچے عورت ہی کے دودھ سے اپنی غذا حاصل کرتے ہیں، اسی ضرورتِ پرورش کی وجہ سے ان کے لیے دودھ جائز قرار دیا گیا، جیسا کہ حالتِ اضطرار میں مردے کا گوشت حلال ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب بچوں کو دودھ کی ضرورت ختم ہو جاتی ہے اور بچے دو سال سے اوپر کے ہو جاتے ہیں تو اب بچے کو دودھ پلانا ناجائز ہو جاتا ہے، کیوں کہ جو چیز ضرورتاً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔ اسی طرح سے وطی کا جواز بھی ضرورتاً ہے کہ انسان کو اپنی نسل کی بقا اور اپنی قضاے شہوت کے لیے وطی کی ضرورت ہے اور یہ صرف جنسِ انسانی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی ضرورت کی وجہ سے وطی کے طور پر انتفاع جائز قرار دیا گیا۔ کفایہ میں ہے:

”وإنّما هو غذاء في تربية الصبيان لأجل الضرورة فهم لا يتربّون إلّا بلبن الجنس عادةً كالميتة تكون غذاء عند الضرورة، -حتّى لو استغنى لم يبح شربه و صبه“. (كفايه مع الفتح ص٤١، ج٦)

”في عين رمدة عند بعض أصحابنا لا يجوز، و قيل يجوز إذا علم أنه يزول به“. (أيضًا)

آگے تحریر فرماتے ہیں: هذا نظير النكاح، فإن البضع يتملك بالعقد للحاجة إلى قضاء الشهوة وإقامة النسل ولايحصل ذلك إلّا بالجنس. (أيضًا)

امام اکمل الدین بابرتی عنایہ میں تحریر فرماتے ہیں: لأنه غذاء في تربية الصغار لأجل الضرورة، فإنهم لايتربون إلّا بلبن الجنس عادةً. (عنايه مع الفتح ص٦١، ج٦)

ہدایہ میں ہے: ونحن نمنع أنّه مشروب مطلقًا، بل للضرورة حتى إذا استغنى عن الرضاع لا يجوز شربه والانتفاع به يحرم حتى منع بعضهم صبه في العين الرمداء و بعضهم أجازه إذا عرف أنه دواء عند البرء. (فتح القدير ص٤٠، ج٦)

سابقہ تفصیلات کی روشنی میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسانی اجزا و اعضا کا تصرف اس کی عظمت و کرامت کی وجہ سے حرام و ممنوع ہے، البتہ ”الضرورات تبيح المحظورات“ کے تحت بعض حالات میں تصرف و ابتذال کی اجازت ہے اور وہ بھی ایسا تصرف جس سے اعضاے انسانی میں کسی قسم کا نقص لازم نہ آئے، جیسے دودھ پینا، وطی کرنا وغیرہ، مگر انسان کے کسی عضو کو کاٹ کر الگ کرنا یا اس کا گوشت کھانا حالتِ ضرورت، بلکہ اضطرار میں بھی جائز نہیں۔ جیسا کہ علامہ شامی کی تصریح گزری۔

اعضاے انسانی کے تصرف کے باب میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ کچھ تصرفات ایسے ہیں جن سے تاوان لازم ہو

جاتا ہے اور کچھ ایسے بھی ہیں جن سے تاوان لازم نہیں ہوتا۔

جن تصرفات سے اصلِ جسم میں کسی قسم کی کمی واقع ہوتی ہے ان میں معاوضہ (تاوان) واجب ہو جاتا ہے، مثلاً کسی کا دانت توڑ دینا، زخمی کر دینا وغیرہ، مگر ایسا تصرف جس سے اصلِ جسم میں کسی قسم کا نقص نہ پیدا ہو اس سے معاوضہ لازم نہیں آتا، مثلاً دودھ پلانا، البتہ وطی حلال سے مہر کا وجوب تعظیم بضع کی وجہ سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کی اجازت سے وطی ہو، جب بھی مہر ساقط نہیں ہوتا۔ جب کہ اطرافِ انسانی کا اتلاف، اگر اُس انسان کی اجازت سے ہے، تو اس کا تاوان نہیں۔ چناں چہ امام ابن الہمام ایک سوال و جواب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فإن قيل أجزاء الأدمي مضمونة فيجب كون اللبن كذلك يضمن بالإتلاف، أجيب بمنع ضمانِ أجزائه مطلقًا، بل المضمون ما انتقص من الأصل، حتى لو نبتت السن التي قلعت لا ضمان إلّا ما يستوفى بالوطي؛ فإنّه مضمون و إن لم ينتقص شيئًا تعظيمًا لأمر البضع فجعل ما يستوفى بالوطي في حكم النفس بخلاف مَنْ جَرّ صوف شاة فإنّه يضمن و إن نبت غيره وبإتلاف اللبن لا ينتقص شيء من الأصل". (فتح القدير ص ٦١، ج٦، باب البيع الفاسد)

امام جلال الدین خوارزمی کفایہ میں فرماتے ہیں:

"فإن قيل: أجزاء الأدمي مضمونة بالإتلاف فوجب أن يكون اللبن كذلك. قلنا: أجزاء الأدمي لاتضمن بالإتلاف، بل يضمن ما انتقص من الأصل ألا ترى أن الجرح إذ اتصل به البرء يسقط الضمان كذلك السن إذا نبتت إلّا ما يستوفى بالوطي؛ فإنّه مضمونة و إن لم ينقص شيئًا تعظيمًا للبضع ألا ترى أنّه يجب و إن أذِنت بالاستيفاء، إذا لم يجب الحد بخلاف الطرف؛ فإنه لا ضمان فيه مع الإذن وهذا لأنَّ مايستوفى بالوطي ملحق بالنفس حكمًا في حق الضمان احترامًا للماء الذي منه النفس و بإتلاف اللبن لاينتقص من الأصل شيء فلا يضمن كذا في الأسرار". (كفايه مع الفتح ص ٦١، ج٦، باب البيع الفاسد)

خلاصہ یہ کہ دودھ یا خون کے استعمال سے اصلِ جسم میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہوتی، دوسری بات یہ کہ وقتِ ضرورت دودھ یا خون کا استعمال جائز ہے۔ والله تعالى أعلم بالصواب.

خون کی خرید و فروخت: جو چیزیں حرام ہیں ان کی خرید و فروخت بھی حرام ہے۔ کیوں کہ خرید و فروخت کے لیے بدلین (مال اور دام) کا مالِ متقوم ہونا ضروری ہے۔ مالیت کے ثبوت کے لیے دو چیزیں اہم ہیں۔

(۱) تَمَوّل: یعنی کل یا بعض لوگوں کا کسی شے کو مال سمجھنا۔

(۲) تَقَوُّم: اس کے لیے تموّل اور شرعاً مباح ہونا ضروری ہے۔

ان دونوں میں سے کوئی بھی شرط معدوم ہو جائے تو شرعاً وہ مال نہیں ہوگا۔ تمول نہ ہو اور مباح ہو، جیسے گیہوں کا ایک دانہ۔ بعض کے نزدیک مال ہو، مگر مباح نہ ہو، جیسے شراب۔ یا دونوں شرطیں نہ ہوں، جیسے خون۔ ردالمحتار میں ہے:

"المراد بالمال ما يميل إليه الطبع و يمكن ادّخاره لوقت الحاجة والمالية تثبت بتموّل الناس كافّة أو بعضهم والتقوم بها و بإباحة الانتفاع به شرعًا، فما يباح بلا تمول لا يكون ما لا كحبّة حنطة وما يتمول بلاإباحة الانتفاع لا يكون متقومًا كالخمر و إذا عدم الأمران لم يثبت واحد منهما كالدم. بحر ملخصًا عن

الکشف الکبیر". (رد المحتار ص۳، ج ٤)

چناں چہ کتے اور ہاتھی کی بیع (اگر چہ یہ دونوں حرام ہیں) جائز ہے، کیوں کہ شرعاً کتے کو نگہبانی اور شکار کے لیے اور ہاتھی کو سواری کے لیے رکھنا جائز ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"ولنا أنّ الكلب مال فكان محلًا للبيع كالصقر والبازي. والدليل على أنه مال أنّه منتفع به حقيقةً مباح الانتفاع به شرعًا على الإطلاق فكان مالًا ولا شك أنّه منتفع به حقيقة. والدليل على أنّه مباح الانتفاع به شرعًا على الإطلاق أن الانتفاع به بجهة الحراسة والاصطياد مطلق شرعًا في الأموال كلها فكان محلًا للبيع". (ص١٤٣، ج٥)

آگے فرماتے ہیں: ويجوز بيع الفيل بالإجماع؛ لأنّه منتفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعًا على الإطلاق فكان مالًا. (أيضًا)

تاہم کچھ اشیا ایسی بھی ہیں کہ اصل میں ان سے انتفاع جائز نہیں، مگر ضرورتاً اس سے نفع جائز ہے۔ مثلاً خنزیر کا بال نجس العین ہے، اس کی بیع جائز نہیں، لیکن جوتے ہیں ٹانکا لگانے کے لیے عہد قدیم میں اس کی اجازت تھی، کیوں کہ موزے کو اسی سے ٹانکا جاتا تھا، اس کے سوا دوسری چیز سے یہ کام نہیں ہوتا تھا۔ البتہ اس کی بیع جائز نہ تھی کہ وہ مباح الاصل تھا، بے قیمت حاصل ہو جاتا تھا، اسی لیے فقہا نے فرمایا کہ اگر موچیوں کو خنزیر کا بال بے خریدے نہ ملے تو اس کا خریدنا بھی جائز ہے کیوں کہ یہ حالتِ ضرورت ہے، ہاں! بیچنے والے کے لیے اس کی قیمت مکروہ ہے، کیوں کہ اس کے لیے کوئی ضرورت نہیں۔ ہدایہ اور فتح القدیر میں ہے:

"ولا بيع شعر الخنزير؛ لأنّه نجس العين، فلا يجوز بيعه إهانة له، و يجوز الانتفاع به للخرز للضرورة، فإن ذلك العمل لا يتأتّى بدونه ويوجد مباح الأصل فلا ضرورة إلى البيع فلم يكن بيعه في محل الضرورة حتى يجوز. على هذا قال الفقيه أبو الليث: فلو لم يوجد إلّا بالشراء جاز شراءه لِشمول الحاجة إليه. و قد قيل أيضًا: إنّ الضرورة ليست ثابتة في الخرز به، بل يمكن أن يقام بغيره و قد كان ابن سيرين لا يلبس خفا خرز بشعر الخنزير، فعلى هذا لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به و روى أبو يوسف كراهة الانتفاع به؛ لأنّ ذلك العمل يتأتّى بدونه كما ذكرنا إلّا أن يقال ذلك فرد تحمل مشقة في خاصة نفسه فلا يجوز أن يلزم العموم حرجًا مثله". (فتح القدير ص٦٢، ج٦)

ان تفصیلات کی روشنی میں انسانی خون بغرض علاج خریدنا جب کہ بلاعوض نہ ملے جائز ہے۔ فإنّ ذلك حالة الضرورة. بلکہ موچیوں کی ضرورت سے زیادہ اہمیت مریض کی ضرورت کی ہے، البتہ بیچنا جائز نہیں اور بیچنے والے کے لیے قیمت مکروہ ہے۔ لأنّه لا ضرورة له.

انسانی ہم دردی کے ناطے مذکورہ صورتوں میں مسلمان کو اپنا خون بلاعوض دینا جائز ہے، بلکہ اعانت کا ثواب بھی ہے۔ کارِ خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک (BLOOD BANK) میں جمع کرنا جائز نہیں کیوں کہ وہاں سے مومن و کافر ہر ایک کو خون ملتا ہے۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب. هذا ما ظهر لي إلى الآن و العلم بالحق عند الرحمٰن و لعلّ اللّٰه يحدث بعد ذلك أمرًا.

خلاصہ: (۱) جن صورتوں میں خون چڑھانا ضروری ہو، جائز ہے۔

(۲) ان حالات میں خون استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا، جائز ہے، بیچنا جائز نہیں، البتہ بلا قیمت نہ ملے تو خریدنا ضرورتاً جائز ہے۔

(۳) کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا شریعت کے کسی حکم کے تحت نہیں آتا۔ واللہ تعالی أعلم بالصواب.



مقالہ -۱۱ از: مولانا عابد حسین مصباحی، استاذ مدرسہ فیض العلوم جمشید پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

خون اگر چہ ایک ناپاک شے ہے جس کی خرید و فروخت و ہبہ اور کسی انسان کے جسم میں اسے چڑھانا ناجائز وحرام ہے، مگر جن اسباب کی بنا پر سبب احکام میں تبدیلی ہوتی ہے ان میں سے کئی ایک یہاں پائے جاتے ہیں، اس لیے کار خیر سمجھ کر یا محض ہم دردی کے ناطے اپنا خون دوسرے کو چڑھانے کے لیے دینا جائز ہونا چاہیے۔

(۱) خون چڑھانے میں بسا اوقات ضرورت پائی جاتی ہے، جیسے اگر کوئی ایکسیڈنٹ کر گیا اور بدن سے کافی خون گر گیا اور نبض ڈوبنے لگی، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگا تو چوں کہ جان بچانا عند الشرع مطلوب ہے، اس لیے اس ضرورت کے پیش نظر خون چڑھانے کی اجازت ضرور ہونی چاہیے۔ اسی طرح وہ مریض جس کے جسم میں خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو وغیرہ وغیرہ۔ پس ان صورتوں میں ضرورۃً خون چڑھانا جائز ہونا چاہیے۔

(۲) جواز کی دوسری وجہ دفع حرج ہے۔ یعنی عموم بلوی، اگر خون کے چڑھانے یا خرید وفروخت و ہبہ کی اجازت نہ دی جائے تو کروڑوں آدمی موت کے گھاٹ اتر جائیں گے یا سخت مصیبت میں مبتلا ہوں گے۔ اس طرح امت کو حرج میں ڈالنا ہوگا۔

(۳، ۴) تیسری اور چوتھی وجہ عرف عام و تعامل ہے۔ پوری دنیا میں عموماً اور بلاد اسلامیہ میں خصوصاً خون چڑھانے، اس کے ہبہ کرنے اور خرید و فروخت پر تعامل ناس ہو چکا ہے۔ اس لیے اس وجہ سے بھی خون کی یہ صورتیں جائز ہونا چاہیے۔ تعامل اگر چہ مقابل منصوص علیہ نہیں ہو سکتا اور نص اس سے متروک نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ الاشباہ والنظائر میں ہے: إنّما العرف غير معتبر في المنصوص عليه مگر نص مخصوص تو ہو سکتا ہے۔ تو مسئلہ زیر بحث کا عرف عام یا تعامل خون کی حرمت ونجاست کے نصوص کے لیے مخصص بنے گا اور وہ نصوص مخصوص عنه البعض.

امام احمد رضا لکھتے ہیں:

"علماے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو"۔ (فتاوی رضویہ ص ۲۱۴، ج ۸، رسالہ المنی والدرر لمن عمد منی آرڈر)

یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ خون کا ہبہ اور خرید وفروخت وغیرہما کے جواز کا قول کرنا حضور صلی اللہ تعالی علیہ

وسلم کے فرمان عالی شان یا اصل مذہب ائمہ اطہار سے انحراف ہے، کیوں کہ اس کا جواب اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی ذیل کی عبارت سے واضح طور پر ملتا ہے، فرماتے ہیں:

''(نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور ائمہ مذاہب کے) اقوال دو طرح کے ہیں: صوری اور ضروری، صوری تو قول منقول ہے۔ اور ضروری وہ قول ہے جس کی صراحت قائل نے خاص طور پر نہ کی ہو، البتہ ایسے عموم کے ضمن میں اسے بیان کر دیا ہو جو بدیہی طور پر اس بات کا حکم لگائے کہ اگر قائل اس خاص مسئلے میں کلام کرتے تو ضرور ایسا ہی فرماتے اور بسا اوقات حکم ضروری حکم صوری کے مخالف ہوتا ہے تو اس وقت اس پر حکم ضروی کو ترجیح دیا جاتا ہے، یہاں تک کہ صوری کو اختیار کرنا قائل کی مخالفت شمار کیا جاتا ہے اور اس کے حکم ضروری کی طرف عدول قائل کی موافقت واتباع''۔ (لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم بحوالہ فتاوی رضویہ ص ۳۸۵، ج ۱)

جیسے زید ایک نیک انسان تھا، اس لیے عمرو نے اپنے خادموں کو کھلے لفظوں میں اس کی تعظیم کا حکم دیا اور بار بار انھیں اس بات کی ہدایت کی اور وہ پہلے ان سے یہ بھی کہہ چکا تھا کہ تم لوگ ہمیشہ فاسق کی تعظیم سے بچتے رہنا۔ پھر ایک زمانے کے بعد زید فاسق معلن ہو گیا تو اگر اب بھی عمرو کے خادم اس کے حکم اور اس کی بار بار ہدایت پر عمل پیرا رہ کر زید کی تعظیم وتوقیر کریں تو وہ ضرور نافرمان قرار پائیں گے اور اگر اس کی تعظیم چھوڑ دیں تو اطاعت شعار ہوں گے۔

ائمہ مذاہب کے اقوال میں بھی مذکورہ بالا اسباب تغیر میں سے کسی سبب کے باعث یہ تبدیلی ہو جاتی ہے۔ لہذا جب کسی مسئلے میں امام سے کوئی نص ہو پھر ان اسباب تغیر میں سے کوئی سبب پیدا ہو جائے تو ہم یقینی طور پر یہ اعتقاد رکھیں گے کہ اگر یہ سبب امام کے زمانے میں نہ ہوتا تو ایسے وقت میں ان سے غیر منقول قول ضروری پر عمل فی الواقع انھیں کے قول پر عمل ہے اور ان کے قول منقول پر جمے رہنا در حقیقت ان کی مخالفت اور ان کے مذہب سے نا آشنائی ہے۔ (حوالہ مذکورہ)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی ان عبارات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ضرورت، عموم بلوی، عرف اور تعامل کے سبب اگر خون چڑھانے کی اجازت دی جائے، تو مناسب ہوگا۔ واللہ تعالی أعلم.



مقالہ - ۱۲

از: مولانا اختر حسین قادری، استاذ دار العلوم علیمیہ جمدا شاہی، بستی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علاج ومعالجہ کے تعلق سے اسلام نے اپنے متبعین کو جو اصول وضوابط بتائے ہیں، ان کے پیش نظر ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں چڑھانا دو اہم اسباب کی بنا پر ناجائز وحرام ہے۔

سبب اول ''نجاست'' یعنی خون نجس وحرام ہے، اسے کلام باری میں حرام فرمایا گیا ہے، ارشاد خداوندی ہے:

''إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ''. [البقرة: ۱۷۳]

علامہ نووی فرماتے ہیں:

وفيه أنّ الدم نجس وهو بإجماع المسلمين. (شرح مسلم للنووي ص ۱۴۰، ج ۱)

فقہ کی جملہ کتب واسفار میں خون کو نجاست غلیظہ فرمایا گیا ہے، چناں چہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"وقدر الدرهم و ما دونه من النجس المغلظ كالدم جازت الصلاة معه". (هدايه ص ٧٤،ج١)
کنز الدقائق میں ہے: وعفي قدر الدرهم كعرض الكف من نجس مغلظ كالدم". (كنز مع البحر الرائق ص ٢٢٨،ج١)
اور دوسری حدیث شریف میں ہے:قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إنّ الله أنزل الداء والدواء و جعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام. (مشكاة المصابيح ص٣٨٨)
بخاری شریف میں ہے:قال الزهري:لايحل شرب بول الناس لشدة تنزل؛ لأنّه نجس. (ص ٨٤٠،ج٢)
ان تمام ارشادات سے واضح ہوا کہ خون نجس و ناپاک ہے اور اس کا استعمال ناجائز و حرام ہے۔
سبب دوم: ''جزئیت آدمی'' مطلب یہ ہے کہ خون انسان کا ایک جز ہے اور انسان کو پروردگار عالم نے مکرم و محترم بنایا ہے، جیسا کہ خود فرماتا ہے: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ. [بنی إسرائيل: ٦٩]
لہٰذا کوئی بھی ایسا عمل جو احترام انسانیت کے خلاف ہو وہ غلط ہوگا، اسی فلسفے کے تحت انسان کے کسی بھی جز سے فائدہ اٹھانا ناجائز فرمایا گیا، چناں چہ علامہ ابن نجیم مصری قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:
"شعر الإنسان والانتفاع به أي لم يجز بيعه و الانتفاع به؛ لأنّ الأدمي مكرم غير مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا مبتذلًا". (البحر الرائق ص ٨١،ج٦)
فتاوی عالمگیری میں ہے:قيل: الانتفاع بأجزاء الأدمي لم يجز للنجاسة، و قيل: للكرامة وهو الصحيح. (ص٣٥٤،ج٥)
شیخ الاسلام امام سرخسی قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:إنّ شعر الأدمي لا ينتفع به إكرامًا للأدمي. (المبسوط ص١٢٥، ج١٥)
علامہ مرغینانی فرماتے ہیں: وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته.(هدايه ص٤١، ج١)
اسی طرح ایک مقام پر اور ارشاد فرماتے ہیں: ولاالانتفاع به؛ لأنّ الأدمي مكرم لا متبذل فلايجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا مبتذلًا. (هدايه ص ٥٥،ج٣)
اب تک کے تمام مذکورہ اقوال و آثار اور فقہاے کرام کے ارشادات سے واضح ہوتا ہے کہ ایک جسم کا خون دوسرے جسم میں چڑھانا ناجائز و حرام ہے اور علت عدم جواز خون کی نجاست اور حرمت اور انسان کا جز ہونا ہے۔
مجبوری کی حالت مستثنیٰ ہے: ہم اب یہ مسئلہ حیطۂ تحریر میں لانا چاہتے ہیں کہ کیا شریعت مطہرہ نے کسی کو یہ اجازت دی ہے کہ اگر کوئی صورت نہ بن پڑے اور ایسی حالت آ جائے کہ نجس اور حرام چیز کا استعمال ضروری ہو جائے اور بغیر استعمال کیے کوئی چارہ کار نہ ہو تو حرام چیز کو استعمال کر سکتا ہے؟
اس سلسلہ میں قرآن و حدیث اور اقوال فقہا کی تصریح ہے کہ نجس و ناپاک اور حرام اشیا کو بوجہ مجبوری استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چناں چہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:
"اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ". [البقرة: ١٧٣]

آیت مذکورہ کے تحت علامہ احمد جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ثم هذه المحرمات إنما حرّم أكلها إذا كان في حالة الاختيار و أمّا في حالة الاضطرار فحكمها الرخصة على ما صرّح به في قوله تعالى "فَمَنِ اضْطُرَّ" الآية. يعني من اضطر من جوع أو شرب بحيث يخاف تلف النفس". (تفسيرات أحمديه ص ٥٢)

ایک جگہ اور فرماتے ہیں: فكان المعنى إنّما حرّم عليكم هذه المذكورات ما لم تضطروا أي في حالة اختيار كم فمن اضطر منكم أحد فليأكلها دفعًا للهلاك. (تفسيرات احمديه ص ٥٣)

یوں ہی آیت کریمہ "قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:

"إلّا ما اضطررتم إليه مما حرم عليكم؛ فإنّه أيضًا حلال لكم حال الضرورة". (تفسيرات أحمديه ص ٣٨٨)

علامہ بیضاوی لفظ "انّمَا" پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"أو قصر حرمته على حالة الاختيار كأنّه قيل إنّما حرم عليكم هذه الأشياء ما لم تضطروا إليها". (بيضاوى ص١٢٣)

مذکورہ اقوال وارشادات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر آدمی کے سامنے مجبوری آ جائے اور ان اشیاے محرمہ کے علاوہ کوئی شی نہ مل سکتی ہو تو اسے محرمات کے استعمال کی اجازت ہے۔

حالت مجبوری کی توضیح: اب یہاں ایک مسئلہ اور درپیش ہوتا ہے کہ وہ کون سی مجبوری ہے جس کی بنا پر محرمات کے استعمال کی رخصت ہے، تو اس سلسلے میں کتب تفسیر وفقہ کی تتبع اور تلاش سے پتہ چلتا ہے کہ جس مجبوری پر سب کا اتفاق ہے وہ کھانے پینے کی ایسی مجبوری ہے کہ بھوک یا پیاس سے جان پر بن آئے اور سواے حرام غذا کے اور کوئی چیز کھانے یا پینے کے لیے نہ ملے، ایسی صورت میں مجبور آدمی حرام غذا اس حد تک کھا، پی سکتا ہے کہ مجبوری ختم ہو جائے اور ہلاکت سے بچ جائے، چناں چہ قرآن حکیم کا ارشاد گرامی ہے:

"فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ". [المائدة:٣]

اس کی تفسیر میں حضور صدر الافاضل علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"معنی یہ ہے کہ اوپر حرام چیزوں کا بیان کر دیا گیا ہے لیکن جب کھانے، پینے کو کوئی حلال چیز میسر نہ آئے اور بھوک، پیاس کی شدت سے جان پر بن آئے اس وقت جان بچانے کے لیے قدر ضرورت کھانے پینے کی اجازت ہے اس طرح کہ گناہ کی طرف مائل نہ ہو یعنی ضرورت سے زیادہ نہ کھائے اور ضرورت اسی قدر کھانے سے رفع ہو جاتی ہے جس سے خطرہ جان جاتا رہے۔(خزائن العرفان حاشیہ متعلقہ آیت مذکورہ)

حضرت مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی حد یہ ہے کہ پیٹ بھر کھالے اور ضرورت کے بقدر سفر کے لیے ساتھ لے لے، یہاں تک کہ کوئی جائز چیز کھانے کو مل جائے۔ وخالف في ذلك الإمام مالك فقال يأكل منها حتى يشبع و يتزود؛ فإن وجد غنى عنها طرحها. (روح المعاني ص ٤٢، ج٢)

مگر دیگر فقہاے کرام کا فرمان ہے کہ حرام میں سے سدرمق سے زیادہ نہ کھائے، چناں چہ علامہ آلوسی علیہ الرحمہ نے

تفصیل سے اس کا ذکر کیا ہے، آپ لکھتے ہیں:

"فمن اضطر غير باغ على مضطر آخر بأن ينفرد بتناوله فيهلك الآخر و لاعاد أي متجاوز ما يسد الرمق والجوع وهو ظاهر في تحريم الشبع وهو مذهب الأكثرين فعن الإمام أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما: لايأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك رمقه؛ لأنّ الإباحة للاضطرار و قد اندفع به. وقال عبد الله بن الحسن العنبري: يأكل منها قدر ما يسد جوعته". (روح المعاني ص ۴۲، ج۲)

علامہ جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: وأخرج وكيع عن إبراهيم والشعبي، قال: إذا اضطر إلى الميتة أكل منها قدر ما يقيمه. (الدر المنثور ص۳۸، ج۱)

ان تمام اقوال وارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس مجبوری کی بنا پر محرمات کے استعمال کرنے کی اجازت ہے وہ بھوک اور پیاس کی مجبوری ہے۔

علاج کی مجبوری: رہی علاج کی مجبوری یعنی شفا حاصل کرنے کے لیے کسی حرام چیز کا استعمال ناگزیر ہو جائے تو ایسے عالم میں حرام چیز کو بطور علاج استعمال کر سکتا ہے یا نہیں؟

اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، ایک طبقے نے اس مجبوری کا اعتبار نہیں کیا، ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں حرام چیزوں سے شفا حاصل کرنے کو منع فرمایا گیا ہے۔ مثلاً حدیث شریف میں ہے:

"إنّ الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم". (صحيح البخاري ص ۸۴۰، ج۲)

لیکن دوسری جماعت نے علاج کی مجبوری کا لحاظ کیا ہے اور علاج کو غذا کی طرح ضروری خیال کیا ہے، کیوں کہ دونوں ہی چیزیں زندگی کے لیے ضروری ہیں۔ اس گروہ کا مستدل وہ احادیث ہیں جن میں بطور علاج محرمات کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، چناں چہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عبد الرحمٰن بن عوف اور زبیر بن عوام کو خارش کی وجہ سے بطور علاج ریشم پہننے کی اجازت دی تھی جب کہ ریشم پہننا ممنوع ہے، حدیث شریف میں ہے:

"عن أنس قال: رخص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للزبير و عبد الرحمن في لبس الحرير لحكة بهما". (صحيح البخاري ص ۸۶۸، ج۲)

اس کے علاوہ امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے حدیث عرینہ سے بھی استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بطور علاج و دوا پیشاب پیا جا سکتا ہے، مگر امام اعظم علیہ الرحمہ نے اس کی نفی فرمائی ہے، چناں چہ علامہ احمد جیون علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه و استعماله للتداوي وغيره عند أبي حنفية رحمه الله تعالى". (نور الأنوار ص ۷۲)

اس مذکورہ عبارت کے تحت صاحب قمر الاقمار فرماتے ہیں: ويؤيده ما روي في الصحاح أنّه صلى الله عليه وسلم قال: لا شفاء في المحرم. (قمر الأقمار حاشيه نور الأنوار ص ۷۲)

امام ابو یوسف کے مسلک کا تذکرہ کرتے ہوئے ملا جیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ويحل عند أبي يوسف رحمه الله في التداوي للضرورة. (نور الأنوار: ص ۷۲)

اور لا شفاء في المحرم کا مطلب بیان کرتے ہوئے صاحب قمر الاقمار رقم طراز ہیں: وقد يقال أن معناه لا شفاء

في المحرم ما دام هو حرام و أمّا عند الضرورة فلا يبقى هو حرامًا. (قمر الأقمار حاشيه نور الأنوار ص٧٢)

علاوہ ازیں مفسرین کرام نے بھی مجبوری اور ضرورت کے دائرے میں وسعت دی ہے اور حالت اضطرار کو صرف بھوک اور پیاس تک محدود نہیں مانا ہے، چناں چہ علامہ ابوبکر محمد بن عبداللہ ابن العربی فرماتے ہیں:

"فقد ذكر الله الضرورة في هذه الآيات وأطلق الإباحة و في بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة وهو قوله: وقد فصل لكم ما حرّم عليكم إلّا ما اضطررتم إليه فاقتضي ذلك وجود الإباحة لوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها". (أحكام القرآن ص ١٢٦)

امام المفسرین علامہ فخر الدین رازی رقم طراز ہیں: (المسألة الخامسة) اختلفوا إذا كانت الميتة يحتاج تناولها للعلاج أ بانفرادها أو بوقوعها في بعض الأدوية المركبة فأباحه بعضهم للنص والمعنى، أما النص فهو أنه أباح للعرينيّين شرب أبوال الإبل وألبانها للتداوي.

و أمّا المعنى فمن وجوه. **الأول**: الترياق الذي جعل فيه لحوم الأفاعي مستطاب فوجب أن يحل لقوله تعالى: أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ. غاية ما في الباب أن هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة. **الثاني**: أنّ أبا حنيفة لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لأجل الحاجة، والشافعي عفا عن دم البراغيث للحاجة. فلِمَ لا يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة. **الثالث**: أنّه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا، ومن الناس من حرمه واحتجّ بقوله عليه السلام: إنّ الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرّم عليهم. و أجاب الأولون بأن التمسك بهذا الخبر إنّما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس إلّا فيه. (تفسير كبير ص ٢٥، ج٥)

مفسرین کرام کے ان علمی جواہر پاروں سے یہ مسئلہ بخوبی عیاں ہو رہا ہے کہ علاج کی مجبوری کے تحت محرمات کے استعمال کی اجازت شریعت اسلامیہ کے مزاج سے بالکل موافق و مطابق ہے۔ اب آیئے فقہاے کرام کے اقوال کو ملاحظہ فرمائیں، جن سے مسئلہ اور بھی واضح ہو جائے گا۔ علامہ ابن نجیم مصری قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

"التداوي بالخمر إذا أخبره طبيب حاذق أن الشفاء فيه جاز فصار حلالًا و خرج عن قوله صلى الله عليه وسلّم لم يجعل الله شفاء أمتي فيما حرّم عليهم؛ لأنّه صار كالمضطر". (البحر الرائق ص ٢٠٥، ج٨)

علامہ حصکفی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: اختلف في التداوي بالمحرم فظاهر المذهب المنع. و قيل: يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواءً آخر كما رخص في الخمر للعطشان. (الدر المختار ص٣٦٥، ج ١)

علامہ شامی رقم طراز ہیں: في النهاية عن الذخيرة: يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر. (ردالمحتار ص ٢١٦، ج١)

اسی طرح ایک جگہ اور تحریر فرماتے ہیں: (وهذا لأنّ الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحل الخمر والميتة للعطشان والجائع. (أيضًا)

ان اقوال و آرا کے پیش نظر یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ بسلسلۂ علاج اگر ایسی مجبوری آ جائے کہ بغیر محرمات کے استعمال کے کوئی چارہ کار نہ ہو تو بلا شبہہ ان کو استعمال کرنے کی اجازت ہے۔

بطور علاج محرمات کے استعمال پر چند جزئیات

(۱) فتاویٰ عالمگیری میں ہے:أدخل المرارة في إصبعه للتداوي، قال أبو حنيفة: لا يجوز، وعند أبي يوسف يجوز، وعليه الفتوى كذا في الخلاصة. (ص ١١٢، ج٤)

(۲) علامہ شامی صاحب ہدایہ کا قول تجنیس کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وكذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس فقال لو رعف فكتب الفاتحة بالدم على جبهته و أنفه جاز للاستشفاء والبول أيضًا إن علم فيه شفاء لا بأس به، لكن لم ينقل“. (رد المحتار ج١،ص ٢١٦)

(۳) یہی علامہ شامی علامہ امام ابن ہمام کا ایک قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”وقال في موضع آخر: (أي: في الفتح) إن أهل الطب يثبتون نفعًا للبن البنت للعين وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر و اختار في النهاية والخانية الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء آخر غيره“. (رد المحتار ص ١١٣، ج ٤)

(۴) علامہ شمس الائمہ امام سرخسی قدس سرہ فرماتے ہیں:

ولا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه؛ لأنه موضع الحاجة والضرورة. (المبسوط ص ١٢٦، ج١٥)

احقر نے اپنی فہم ناقص کے مطابق یہ چند جزئیات بعد تتبع وتلاش پیش کیے ہیں جن سے یہ بات معلوم و متحقق ہو جاتی ہے کہ حرام چیزیں بوجہ مجبوری بطور علاج استعمال کی جا سکتی ہیں۔

خون کے استعمال پر صریح جزئیہ: اب تک کے بیانات سے دیگر محرمات کے احکام معلوم ہوئے، مگر اب مناسب سمجھتے ہیں کہ لگے ہاتھوں یہ بات بھی عرض کر دی جائے کہ فقہائے کرام نے تو با قاعدہ صراحۃً اسی مسئلۂ دائرہ کے تعلق سے فرمایا ہے کہ بوقت ضرورت بطور علاج خون کو استعمال کر سکتے ہیں، چناں چہ فتاویٰ عالمگیری میں یہ صریح جزئیہ مرقوم ہے:

”يجوز للعليل شرب الدم والبول و أكل الميتة للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه فلم يجد من المباح ما يقوم مقامه“. (ص ١١٢، ج٤)

خلاصۂ مباحث: اب تک کے جملہ مباحث سے چند باتیں شمس و امس کی مانند واضح ہو گئیں:

(۱) خون نجس و ناپاک چیز ہے، اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔

(۲) بوجہ مجبوری محرمات کے استعمال کرنے کی اجازت ہے۔

(۳) اس اجازت میں انسان کا جز بھی شامل ہے۔

(۴) فقہائے کرام کی ایک جماعت نے علاج کی مجبوری پر بھی محرمات کے استعمال کو درست مانا ہے۔

(۵) بطور علاج خون کے استعمال کی فقہا نے تصریح فرمائی ہے۔

(۶) بوجہ مجبوری جو حرام شی استعمال کی جائے گی تو اتنی ہی مقدار ہو جتنے سے مجبوری ختم ہو جائے۔

(۷) علاج کے سلسلے میں کوئی طبیب حاذق مسلم کہے تب محرمات کے استعمال کی اجازت ہے، لہذا اگر کوئی مسلم ماہر ڈاکٹر یہ فیصلہ کر دے کہ مریض کو خون ہی چڑھانا پڑے گا اور اس کا کوئی بدل نہ مل سکے تو جتنی مقدار میں خون چڑھانے سے ضرورت پوری ہو جائے فقیر راقم السطور خون کی اتنی مقدار چڑھانا درست سمجھتا ہے۔ واللہ تعالی أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

خون کی بیع و شراء اور ہبہ فقہ اسلامی کی نظر میں: ماسبق میں خون کے متعلق تمام تفصیلات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ خون ایک نجس وناپاک اور حرام الانتفاع شے ہے، لہذا وہ مال نہیں ہو سکتا ہے اور بیع وشرا کے لیے مال ہونا ضروری ہے۔

اس لیے اصل حکم کے مطابق خون کی بیع وشرا ناجائز ہے، جیسا کہ فقہ کی کتب میں صراحتاً موجود ہے، مثلاً ہدایہ میں ہے:

"البيع بالميتة والدم باطل و كذا بالحر لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال؛ فإن هذه الأشياء لاتعد مالا عند أحد". (هدايه ص ٤٩، ج٣)

علامہ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں: قوله: لم يجز بيع الميتة والدم لانعدام المالية التي هي ركن البيع؛ فإنّهما لايعدان مالا عند أحد. (البحر الرائق ص ٧٠، ج٦)

علامہ حصکفی فرماتے ہیں: بطل بيع ما ليس بمال كالدم. (الدر المختار مع الشامي ص ١٠١، ج٤)

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: لايجوز بيع الميتة والخنزير ولا الدم ، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على القول به، وذلك لما روى جابر قال: سمعت رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم وهو بمكة، يقول: إن الله و رسوله حرّم بيع الميتة والخمر والخنزير والأصنام. (المغني لابن قدامه ص ١٣، ج٤)

اسی میں دوسری جگہ ہے: إذا كان حرامًا لم يجز بيعه لقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلّم: إن الله إذا حرّم شيئًا حرّم ثمنه. (المغني لابن قدامه ص ١٥، ج٤)

ان تمام اقوال وارشادات سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ خون کی بیع ناجائز وحرام ہے، لیکن اگر بغیر خریدے نہ ملے تو بوجہ ضرورت خریدنا جائز ہے جیسے فقہا نے ایک زمانے میں خنزیر کے بال سے جوتا سینے کی اجازت دی تھی، نیز صراحت فرمائی تھی کہ بغیر خریدے نہ ملے تو خریدنے کی اجازت ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ويجوز الانتفاع به للخرز للضرورة؛ فإن ذلك العمل لايتأتى بدونه و يوجد مباح الأصل فلاضرورة إلى البيع. (هدايه ص٥٥، ج٣)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: إلّا أنه رخص في استعماله للخرازين للضرورة. (بدائع الصنائع ص ١٤٢، ج٥)

اور صرف استعمال ہی نہیں بلکہ اگر بغیر خریدے نہ مل سکے تو اس کا خریدنا بھی جائز قرار دیتے ہیں، چناں چہ ہدایہ کی عبارت "و يوجد مباح الأصل" کے تحت محشی علامہ عبدالحی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"جواب عما يقال: إذا كان يجوز الانتفاع به، ينبغي أن يجوز بيعه، وتقرير الجواب أن شعر الخنزير يوجد مباح الأصل فلا ضرورة إلى بيعه و على هذا قيل إذا كان لا يوجد إلّا بالبيع جاز بيعه، لكن الثمن لا يطيب للبائع. (حاشيه هدايه ص٥٥، ج٣)

اسی طرح "فلا ضرورة" کے تحت فرماتے ہیں: قال الفقيه أبو الليث: إن كانت الأساكفة لا يجدون شعر الخنزير إلّا بالشراء، ينبغي أن يجوز لهم الشراء للضرورة. (حاشيه هدايه ص ٥٥، ج٣)

درمختار میں مرقوم ہے: شعر الخنزير لنجاسة عينه، فيبطل بيعه و إن جاز الانتفاع به لضرورة الخرز حتى لو لم يوجد بلا ثمن جاز الشراء للضرورة، وكره البيع فلا يطيب ثمنه. (الدر المختار على هامش رد المحتار ص ٢٦٤، ج٧)

ان عبارات و ارشادات سے واضح ہو رہا ہے کہ بوجہ ضرورت خنزیر کے بال کا استعمال صحیح ہے اور اگر بغیر خریدے ہوئے دستیاب نہ ہو تو اس کا خریدنا بھی جائز ہے، البتہ بیچنا بہر حال غلط ہے، کیوں کہ ضرورت خریدار کے سامنے ہے، بائع کو کیا ضرورت کہ وہ فروخت کرے، لہٰذا اگر کوئی بیچتا ہے تو اس کی قیمت بائع کے لیے درست نہیں رہے گی۔

اتنی تفصیل کے بعد اب فہم ناقص نے جو سمجھا ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص مجبور ہو جائے اور خریدے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو اس کے لیے خون کا خریدنا جائز ہے، البتہ فروخت کرنا بہر حال غلط ہوگا اور اس بیع سے حاصل شدہ قیمت بائع کے لیے جائز نہ رہے گی۔ هذا ما عندي والعلم بالحق عند ربي.

خون کا ہبہ: حاشیہ ہدایہ میں ہے:

- "الهبة في الشرع هو تمليك المال بلا عوض. (حاشيه هدايه ص٢٨٣، ج٣)
- "فهي تمليك عين بلا عوض كذا في الكنز". (الفتاوى العالمگيرية ص٤٨٤، ج٣)

ہبہ کی مذکورہ تعریف کے پیش نظر معلوم ہو رہا ہے کہ شے موہوب کا مال ہونا ضروری ہے، کیوں کہ ہبہ کی تعریف میں ہی مال ملحوظ ہے، فقہاے کرام نے شرائط ہبہ کے بیان میں یہ بات بتصریح تحریر فرمائی ہے کہ ہبہ میں موہوب کا مال متقوم ہونا ضروری ہے، فتاوی عالمگیری میں ہے: ومنها أن يكون ما لا متقومًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال أصلًا كالخمر والميتة والدم. (ص٤٨٤، ج٣)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ومنها أن يكون مالا متقومًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال أصلًا، كالحرّ والميتة والدم و صيد الحرم والإحرام والخنزير و غير ذلك على ما ذكرنا في البيوع. (البدائع الصنائع ص ١١٩، ج٦)

ان شرائط کے پیش نظر یہ بات بالکل عیاں ہوگئی کہ کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ خون ہبہ کرے کہ ہبہ کے لیے مال ہونا شرط ہے اور خون مال نہیں، لہٰذا خون کا ہبہ غلط اور باطل ہے۔

لیکن ما سبق میں خون کی بیع و شرا کے تحت یہ بات آ چکی ہے کہ بوجہ مجبوری بر بنائے ضرورت خون خریدا جا سکتا ہے، لہٰذا احقر کی فہم ناقص میں یہ آ رہا ہے کہ اسے ہبہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ جس کی خرید و فروخت درست ہو گو کہ ضرورتاً ہی سہی، اس کا ہبہ بھی صحیح ہے، میرے اس نظریہ کی تائید علامہ ابن قدامہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے:

"وتصح هبة ما يجوز بيعه؛ لأنه تمليك في الحياة، فصح كالبيع و تصح هبة الكلب وما يباح الانتفاع به من النجاسات". (المغني لابن قدامه ص٢٦٢، ج٦)

بلڈ بینک میں خون کا جمع کرنا: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ کار خیر اور انسانی ہم دردی ایک

پاکیزہ خصلت ہے اور اخلاق فاضلہ میں سے ہے، جس کی اہمیت کا کوئی منکر نہیں ہو سکتا۔ قرآن و حدیث میں کار خیر اور صدقہ کی ترغیب اور اس پر اجر عظیم ملنے کی بشارت بھی وارد ہے، ان سب کے باوجود اللہ رب العزت نے یہ بھی فرمادیا ہے کہ حلال و طیب چیز ہی صدقے میں دی جائے، مسلمان پاک ہوتا ہے اور پاک ہی چیز کا لین دین پسند ہے، اسی طرح اللہ رب العزت کی بارگاہ میں بھی صرف انھیں کاموں کی وقعت اور پذیرائی ہے جو حدود شرع میں رہ کر اور شارع علیہ السلام کے منشا کے مطابق انجام دیے جائیں، ورنہ وہ کار خیر اور صدقہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قابل قبول نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ پاک اور طیب ہے اور پاک ہی چیز کا صدقہ کرنا پسند کرتا ہے، ارشاد باری ہے:

"يٰاَيُّها الَّذِيْنَ آمَنُوْا انفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تيمموا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ". [البقرة: ٢٦٦]

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لا يقبل الله إلا الطيب. (بخاری شریف ص ۱۸۹، ج ۱)

قرآن و حدیث کی اس تصریح کے بموجب یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے کہ کار خیر سمجھ کر اسی چیز کو دیا جا سکتا ہے جو طیب و طاہر ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہاے کرام نے حرام اشیا کے تصدق کو غلط، بلکہ بعض صورتوں میں کفر و ایمان تک کا مسئلہ پیش کر دیا ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے، ان وجوہ و اسباب کے تحت خون کو بلڈ بینک میں کار خیر سمجھ کر یا انسانی ہم دردی کے تحت جمع کرنا غلط و بے اصل معلوم ہوتا ہے۔ کیا تعجب ہے کہ آج اسے انسانی ہم دردی کے روپ میں پیش کر رہا ہے اور کل اس کی خرید و فروخت شروع کر دے، جلب منفعت، بہتر ہے کہ دفع مضرت، لہٰذا اس فقیر بے مایہ کی نظر میں یہ کام درست نہیں ہوگا۔ هذا ما عندي فإن كان حقًّا فمن الرحمن و إن كان باطلًا فمن نفسي و من الشيطان.



مقالہ-۱۳ از: مولانا مصاحب علی رشیدی مصباحی، استاذ مدرسہ اشرفیہ اہل سنت انوار العلوم، کھڈا بازار، کشی نگر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

خون حرام و نجاست غلیظہ ہے، جیسا کہ قرآن حکیم کی آیات کریمہ اور احادیث و فقہ سے ثابت ہے اور نجس و ناپاک چیز سے عام حالات میں علاج جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں شفا نہیں رکھی، حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم.

یہ اصل حکم ہے، لیکن اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے جس کو جان بچانے کے لیے خون کی ضرورت شرعیہ یا حاجت شرعیہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں خون چڑھانا جائز ہوگا، پھر اس حاجت یا ضرورت کو پورا کرنے کے لیے خون کی خرید و فروخت بھی جائز ہوگی۔ اگر کوئی بطور ہدیہ پیش کرے تو اسے قبول کرنا بھی جائز ہوگا۔ مگر اسے کار خیر سمجھ کر عام حالات میں خون جو بلڈ بینک میں جمع کیا جاتا ہے، اس کی اجازت نہیں کہ اجازت حاجت و ضرورت کے ساتھ خاص ہے، پھر یہ اجازت بھی اباحت تک ہے، نہ یہ کہ اسے ثواب کا درجہ دیا جائے۔ (ملخص از بہار شریعت حصہ ۱۶)



مقالہ - ۱۴

از: مولانا غلام حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

علاج کی کل تین قسمیں کی جاسکتی ہیں: (۱) جان بچانے کے لیے (۲) راحت طلبی کے لیے (۳) حسن ظاہری کے لیے۔

عرف عام میں مشہور ہے کہ جان بچانا فرض ہے اور یہ مقولہ اپنی جگہ پر صحیح بھی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں ہلاکت عادی طور پر قطعی ہو، اس سے بچانا فرض ہے، مثلاً کھانا، پانی چھوڑ دینا ہلاکت کا سبب عادی ہے، اس لیے انسان امتناع عن الاکل والشرب کی وجہ سے اگر ہلاک ہو گیا تو وہ گنہ گار ہوگا۔ عالمگیری میں ہے:

"فإن ترك الأكل والشرب، حتى هلك فقد عصى". (ص۱۰۲، ج٤)

اسی میں ہے: جاع ولم يأكل مع قدرته، حتى مات يأثم. (ص۱۰۳، ج۲)

ورنہ حقیقتاً جان بچانا انسان کے بس کی بات نہیں ہے اور مرنا قطعی ویقینی ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ. اسی لیے ارشاد ربانی ہے: لَا تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ ○ اس کا مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں میں ہلاکت عادی طور پر قطعی ویقینی ہو ان چیزوں سے بچنا فرض ہے۔

اب رہا علاج ومعالجہ تو اس کا ترک ہلاکت کے اسباب قطعیہ میں سے نہیں، اس لیے یہ صرف امر مستحب ہوگا، ہاں! اگر تجربات اور دین دار، ماہر، مسلم اطبا کی تحقیقات سے متعین ہو چکا ہو کہ اس دوا سے یہ مہلک مرض دور ہو سکتا ہے اور وہ دوا سہل الحصول ہو تو اب اس دوا سے علاج واجب ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی أعلم.

خون چڑھانے کی موجودہ طبی حیثیت: ایک ماہر ڈاکٹر اور سرجن کی زبانی معلوم ہوا کہ خون چڑھانے کا عمل اسی صورت میں ہوتا ہے، جب کسی آدمی کی جان کو خطرہ ہوتا ہے۔ راحت رسانی یا حسن ظاہری کے حصول کے لیے یہ عمل اب تک رائج نہیں ہے، اور گورنمنٹ کی طرف سے بھی اس کی اجازت نہیں ہے۔ لہٰذا اب گفتگو صرف اس صورت کو سامنے رکھتے ہوئے کی جائے کہ کسی انسان کو جان کا خطرہ ہے اور بغیر خون چڑھائے اس کی جان نہیں بچ سکتی ہے۔ تو کیا اس وقت اس کے لیے شرع اجازت دیتی ہے کہ کسی انسان کا خون چڑھا کر اس کی جان بچالی جائے۔

خون چڑھانے کی شرعی حیثیت: خون چڑھانے کا عمل جدید اطبا کی ایجاد ہے، اس کے لیے شریعت مطہرہ کی مستند اور معتمد کتابوں میں اس کا صریح جزئیہ تو ہماری نگاہ سے نہیں گزرا اور خون کی حرمت ونجاست تو متفق علیہ ہے، اس سے متعلق کوئی دلیل پیش کرنے کی حاجت نہیں۔ ہاں! اضطرار تداوی واضطرار جوع وعطش میں خون پینے کے جواز

سے متعلق دلائل کتب فقہ میں ضرور ملتے ہیں اور خون پینا، خون چڑھانا شریعت میں قریب قریب ایک ہی حکم کا حامل ہے اور دونوں کا مقصد بھی ایک ہے۔ کیوں کہ خون پینے کا مقصد خون بدن کے اندر پہنچانا ہے اور خون چڑھانے کا مقصد بھی یہی ہے اور فقہ حنفی کی نہایت معتبر کتاب درمختار میں ہے:

"يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه". (ص ۲۱۶، ج۲)

اس جزئیہ سے ضرورت شرعیہ کی صورت میں صراحۃً خون پینے کی اجازت ظاہر ہے۔ لیکن یہ اجازت صرف اسی مریض کے لیے ہے جس کے بارے میں کسی طبیب مسلم حاذق نے فیصلہ کر دیا ہے کہ خون پینے کے علاوہ تمھارے لیے کسی چیز میں شفا نہیں۔

اس جزئیہ کو سامنے رکھتے ہوئے خون چڑھانے کے مسئلے میں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی مسلم ماہر ڈاکٹر یہ فیصلہ کر دے کہ اس مریض کی جان بچانے کے لیے خون چڑھانے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں ہے تو یہاں بھی جواز کا حکم ہونا چاہیے، کیوں کہ ایسی صورت میں خون کی حرمت حلت سے بدل جاتی ہے، شامی میں ہے:

"وما قيل: إنّ الاستشفاء بالحرام حرام غير مجرى على إطلاقه وأن الاستشفاء بالحرام إنما لا يجوز إذا لم يعلم أنّ فيه شفاء أمّا إن علم و ليس له دواء غيره يجوز". (ص ۲۸۸، ج۵)

تجربات سے یہ بات درجۂ یقین وقطعیت کو پہنچ چکی ہے کہ خون چڑھانے سے اکثر جاں بلب مریض ہلاکت سے بچ جاتا ہے تو اب گویا جن حالات میں خون چڑھانے کا حکم ماہر ڈاکٹر کرتے ہیں، وہاں شفا درجہ یقین پر ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسے حالات میں خون چڑھانے کا جواز واضح ہو گیا۔ اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ تو درجۂ ظن پر بھی جواز کے قائل ہیں۔ تفسیر قرطبی میں ہے:

"قال الغزالي: إنّ المريض لو علم بالقطع الشفاء ثم لم يداو به فهو عاص مثل الجائع الذي عنده طعام و لو كان الشفاء مظنونًا فهو في حدّ الجواز".

خون ہبہ کرنے کی شرعی حیثیت: خون کی حرمت ونجاست قطعی ویقینی ہے، خون جب بدن سے نکل گیا تو حرام قطعی ہے اور حرام قطعی کسی کی ملک نہیں ہوتا ہے، ملک کا تحقق مال پر ہوتا ہے اور یہ عند الشرع مال نہیں اور جو مال نہ ہو اس کا ہبہ جائز نہیں۔

خون کی خرید و فروخت: خون کی بیع وشرا باطل ہے، ہدایہ آخرین میں ہے:

"وكذا بيع الميتة والدم والحر باطل؛ لأنها ليست أموالًا فلا تكون محلًّا للبيع".

انسانی ہم دردی میں خون بینک میں جمع کرنے کا شرعی حکم: اچانک ایکسیڈینٹ وغیرہ سے مرنے والے انسان کے خون کو انسانی ہم دردی میں لے کر بینک میں جمع کرنے میں شرعًا کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے، کیوں کہ زندہ انسان کی عظمت اور ضرورت بہ نسبت مردہ کے زیادہ ہے۔



مقالہ - ۱۵

از: مولانا محمد ارشاد احمد رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

نحمده و نصلّي على رسوله الكريم. أمّا بعد!

مسئلۂ دائرہ کے حکم کی تنقیح کے لیے ضروری ہے کہ چند اہم مقدمات پر گفتگو ہو جائے تا کہ ان کی روشنی میں سوالات کے جوابات حل کرنے اور نفس مسئلہ کے حکم کے دریافت کرنے میں آسانی ہو۔

اس سلسلے میں ان ذیلی موضوعات پر گفتگو مناسب رہے گی۔(۱) خون کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ (۲) جسم انسانی کے بقا اور تحفظ میں اس کا کیا کردار ہوتا ہے؟ (۳) علاج و معالجہ شرعی نقطۂ نگاہ سے کس حکم کے تحت آتا ہے؟ (۴) اسباب علاج کا شرعی دائرۂ کار کہاں تک ہے؟ (۵) اور تداوی بالمحرمات کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

ان نکات پر گفتگو کے بعد موضوع پر کلام ہوگا کہ جسم میں خون کی ترسیل کے ذریعہ علاج کا کیا حکم ہونا چاہیے۔

خون کی شرعی حیثیت: قرآن حکیم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ" ٥ الآية

اس نص قطعی کی بنیاد پر ساری امت ان چیزوں کی حرمت اور نجاست پر متفق ہے اور ان سے بغیر ضرورت شرعی انتفاع سب کے نزدیک ناجائز و حرام ہے۔ اسی لیے یہ چیزیں قابل بیع و تجارت اور لائق مالیت بھی نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

"بيع الميتة والدم والحر باطل؛ لأنها ليست أموالًا فلا تكون محلًّا للبيع". (هدايه ص ۵۳، ج ۳)

انسانی جسم کے تحفظ میں خون کا اہم کردار: یہ بات ہر انسان کے علم میں ہے کہ خون انسانی جسم کا بنیادی ستون اور اس کی زندگی کا مدار ہے، اسی لیے اس کا انجماد، شدت کے ساتھ اس کی کمی، کثرت کے ساتھ جسم سے اس کا خروج موت کا سبب ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اطبا اس کو روحِ حیات سے یاد کرتے ہیں، سوال نامہ میں طبی ماہرین کے حوالے سے اس کی یہ تفصیل درج ہے:

"خون کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ تمام اعضاے بدن کو غذا اور روح پہنچاتا ہے اور ان کے فضلات کو اخراج کے لیے واپس لے جاتا ہے، تمام اعضاے جسم خون ہی سے زندہ ہیں اور اسی سے وہ تمام ضروری مواد حاصل کرتے ہیں اور اسی سے وہ تمام فضلات جن کی انھیں آئندہ ضرورت نہیں ہوتی، خارج کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ خون ہی پر زندگی کا دار و مدار ہے۔ اگر جسم میں دورۂ خون مسدود ہو جائے، تو پھر زندگی بھی تمام ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اطبا جاری خون کو روح رواں بھی کہتے ہیں"۔ (سوال نامہ ص ۱،۲)

خون کی اس بنیادی حیثیت کے ہوتے ہوئے جسم انسانی کے اندر اس کے تعلق سے پیدا شدہ مسائل سے صرف نظر کر لینا مناسب نہ ہوگا کہ یہ درحقیقت انسانی زندگی کو درپیش خطرات سے نگاہیں پھیرنا ہوگا، جب کہ عقل اور شرع دونوں کے نزدیک انسان کے وجود اور اس کی بقا کی بڑی اہمیت ہے۔

طب جدید میں خون کا استعمال: طب جدید میں طبی اور جراحی دونوں سلسلۂ علاج میں خون کا استعمال ہوتا ہے جس کے مواقع کی تفصیل سوال نامہ میں درج ہے۔ اس تفصیل کے مطالعہ سے اس کی طب جدید میں خاصی

اہمیت معلوم ہوتی ہے، بلکہ اس کے بعض معاملات (Cases) میں تو اس کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں کہ مریض کے جسم میں صالح خون معتد بہ مقدار میں منتقل کیا جائے، ورنہ مریض کا جاں بر ہونا مشکل، بلکہ کبھی عادۃً ناممکن ہوتا ہے۔

علاج کی شرعی حیثیت: شریعت کی نگاہ میں علاج مستحسن ہے، علاج کی ترغیب میں متعدد حدیثیں وارد ہیں۔ مشکوۃ شریف میں ہے:

"عن أسامة بن شريك قال: قالوا: يا رسول الله (صلّى الله تعالى عليه وسلّم) أ فنتداوى؟ قال نعم يا عبدالله! تداووا؛ فإن الله لم يضع داء إلّا وضع له شفاء غير دآء واحد الهرم. رواه أحمد و الترمذي و أبوداؤد".

لیکن علاج فرض یا واجب نہیں کہ اس کے ترک سے گناہ ہو، مرقاۃ شرح مشکوۃ میں ہے:

"فيه إشارة إلى استحباب الدواء وهو مذهب السلف و عامة الخلف". (ص ٣٤٠، ج٨)

عالمگیری میں ہے: فلو مرض أو رمد فلم يعالج حتى مات لا يأثم كذا في الملتقط. فرق بين هذا و بين ما إذا جاع ولم يأكل مع القدرة حتى مات حيث يأثم و الفرق أن الأكل مقدار قوته مشبع بيقين فكان تركه إهلاكًا و لاكذلك المعالجة والتداوي كذا في الظهيرية. (ص١٤٦، ج٤)

شامی میں ہے: قال في الشرنبلالية عن الاختيار قال صلّى الله تعالى عليه وسلم: إنّ الله ليؤجر في كل شيء حتى اللقمة يرفعها العبد إلى فيه، فإن ترك الأكل و الشرب حتى هلك فقد عصى؛ لأن فيه إلقاء النفس إلى التهلكة و إنّه منهي عنه في محكم التنزيل اه، بخلاف من امتنع عن التداوي حتى مات إذ لايتيقن بأنه يشفيه كما في الملتقى و شرحه. (ص٢١٥، ج٥)

اسباب علاج کا شرعی دائرۂ کار: عمومی حالات میں علاج کے لیے شرعاً وہی طریقے استعمال کرنا جائز و درست ہے جن میں حرام کی آمیزش نہ ہو، چناں چہ حدیث شریف میں وارد ہے:

"عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: نهى رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم عن الدواء الخبيث، رواه أحمد و أبو داؤد والترمذي و ابن ماجة".

دوسری جگہ ارشاد ہے: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم. (رواه الطبراني عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها)

ہدایہ میں ہے: لاينبغي أن يستعمل المحرم كالخمر و نحوها؛ لأن الاستشفاء بالمحرم حرام. (ص٤٧٦، ج٤)

عالمگیری میں ہے: تكره ألبان الأتان للمرض وغيره و كذلك لحومها و كذلك التداوي بكل حرام كذا في فتاوى قاضي خان. (ص١٤٦، ج٤)

تداوی بالمحرمات: مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں خون یا اس طرح کے دیگر محرمات کو بطور دوا استعمال کے جواز کی صورت نظر نہیں آتی، لیکن فقہاے کرام نے دیگر نصوص میں نظر کرتے ہوئے شرعی ضرورت یا حاجت کے تحقق کے وقت محرمات کے ذریعہ علاج کی اجازت دی ہے۔

درمختار میں ہے: اختلف في التداوي بالمحرم وظاهر المذهب المنع كما في رضاع البحر، لكن نقل المصنف ثمه وهنا عن الحاوي، و قيل يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر كما رخص للعطشان. وعليه الفتوى.

اس کے تحت علامہ شامی قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:

"ففي النهاية عن الذخيرة يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر. و في الخانية في معنى قوله عليه الصلاة والسلام: إنّ الله لم يجعل شفاءكم فيما حرّم عليكم كما رواه البخاري أنّ ما فيه شفاء لابأس به كما يحل الخمر للعطشان في الضرورة وكذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس .... و أفاد سيدي عبد الغني: أنّه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة و اشتراط صاحب النهاية العلم لا ينافيه اشتراط من بعده الشفاء ولذا قال والدي في شرح الدرر: أن قوله لاللتداوي محمول على المظنون وإلا فجوازه باليقيني اتّفاق كما صرح به المصفّى. اه ملخصًا. (شامي ص١٤١، ج١)

اشکال: محرمات کے ذریعہ علاج کے جواز کو شفا کے علم یقینی پر منحصر کرنے سے بھی تو کوئی حاصل نہ نکلا، کیوں کہ طب اور اسبابِ علاج کی پوری عمارت ظن کی بنیادوں پر کھڑی ہے۔ یہی سبب ہے کہ اگر علاج نہ کیا اور موت واقع ہوگئی تو وہ گنہ گار نہیں کہ یہاں اسے شفا کا یقین ہی حاصل نہیں، تو جب اس باب میں یقین کے حصول کی کوئی صورت ہی نہیں تو پھر جو جواز اس پر مبنی ہوگا اس کے نفاذ کی کیا صورت ہوگی؟

سیدی الکریم حضرت صدر الشریعہ قدس سرہ اس نکتہ کی جانب راہنمائی فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے کہ حدیث میں ارشاد فرمایا: جو چیزیں حرام ہیں ان میں اللہ تعالی نے شفا نہیں رکھی، بعض کتب میں یہ مذکور ہے کہ اگر اس چیز کے متعلق یہ علم ہو کہ اسی میں شفا ہے تو اس صورت میں وہ چیز حرام نہیں۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے، کیوں کہ کسی چیز کی نسبت ہرگز یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے مرض زائل ہی ہوجائے گا، زیادہ سے زیادہ ظن اور گمان ہوسکتا ہے، نہ کہ علم ویقین۔ خود علم طب کے قواعد واصول ہی ظنی ہیں، لہذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ یہاں ویسا یقین بھی نہیں ہوسکتا جیسا بھوکے کو حرام لقمہ کھانے سے یا پیاسے کو شراب پینے سے جان بچ جانے میں ہوتا ہے"۔ (بہار شریعت ص۱۲۶، حصہ۱۶)

جواب: اس اشکال کے جواب کی جانب بھی کچھ قیدوں اور شرطوں کے ساتھ حضرات فقہاے اعلام نے توجہ فرمائی ہے جس کی تفصیل یہ ہے:

تداوی بالمحرمات کا جواز تین شرطوں کے ساتھ مقید ہے۔ (۱) ضرورت یا حاجت شرعی کا متحقق ہونا (۲) شفایابی کا یقینی علم (۳) اس کے سوا کوئی جائز متبادل علاج کا موجود نہ ہونا۔

ان کی جانب علامہ شامی نے نہایہ، خانیہ اور ذخیرہ وغیرہ کے حوالے سے راہنمائی فرمائی ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

"إن صاحب الخانية والنهاية اختارا جوازه إن علم أن فيه شفاء ولم يجد دواء غيره. قال في النهاية: و في التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاءه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه .... وما قيل: أن الاستشفاء بالحرام حرام غير مجري على إطلاقه. وإن

الاستشفاء بالحرام إنما لايجوز إذا لم يعلم أنّ فيه شفاء، أمّا إذا علم وليس له دواء غيره، يجوز. و معنى قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: "لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرّم؛ لأنّه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام. (رد المحتار ص۲۱۵، ج٤)

وقد ذكرت ما قبل قول السيد عبد الغني النابلسي: "لاتفاقهم على الجواز للضرورة".

دوسری شرط اور اس پر اشکال: دوسری شرط ہے شفایابی کا علم۔ ظاہر یہی ہے کہ علم سے علم یقینی ہی مراد ہے جیسا کہ ابھی نہایہ کے حوالے سے گذرا اور سیدنا سید عبد الغنی نابلسی قدس سرہ کی یہ عبارت بھی اس کی تائید کرتی ہے۔

وإلّا فجوازه باليقيني اتفاقي.

رہ گیا وہ اشکال جس کے جواب کی تمہید میں مذکورہ بالا تفصیلات عرض کی گئیں، یعنی یقین کا حصول یہاں متعذر ہے کہ مسائل طب ظنیات سے تعلق رکھتے ہیں۔

اب اس کا جواب علامہ شامی قدس سرہ کے لفظوں میں پیش ہے: آپ تحریر فرماتے ہیں:

"لكن قد علمت أنّ قول الأطباء لا يحصل به العلم، والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين إلّا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن و هو شائع في كلامهم، تأمل".

یعنی تداوی بالمحرم کے جواز کے لیے جس علم یقینی کو بنیاد بنایا گیا ہے اس سے مراد علم یقینی حقیقی نہیں کہ اس کے حصول کی تو کوئی راہ ہی نہیں، بلکہ علم یقینی حکمی مراد ہے، جسے اکبر رائے اور ظن غالب بھی کہتے ہیں اور بلاشبہہ ظن غالب بنائے احکام میں یقین سے ملحق ہوتا ہے اور حکمًا اسے یقین ہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت سیدنا امام احمد رضا قادری برکاتی قدس سرہ یقین، ظن غالب، ظن مطلق اور احتمال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"إن الحكم بشيء إمّا أن يحتمل خلافه احتمالًا صحيحًا ناشئًا عن دليل غير ساقط حتى يكون للقلب إليه ركون أو لا، الأول هو الظن باصطلاح الفقه والثاني العلم ويشمل ما إذا لم يكن ثمّه تصور مّا للخلاف أصلًا وهو اليقين بالمعنى الأخص أو كان تصوره بمجرد إمكانه في حد نفسه من دون أن يكون ههنا مثار له من دليل مّا أصلًا، وهو اليقين بالمعنى الأعم أو كان عن دليل ساقط مضمحل لا يركن إليه القلب وهو غالب الظن، وأكبر الرأي واليقين الفقهي لالتحاقه فيه باليقين. وبه علم أن في الأحكام الفقهية لاعبرة بالاحتمال المضمحل الساقط أصلا، كما لا حاجة إلى اليقين الجازم بشيء من المعنيين كذلك. ففي بناء الأحكام إذا أطلقوا الاحتمال فإنما يريدون الاحتمال الصحيح وهو الناشي عن دليل غير ساقط. وإذا أطلقوا العلم فإنّما يعنون المعنى الأعم الشامل لأكبر الرأي، أي: ما لا يحتمل خلافه احتمالًا صحيحًا". (العطايا النبوية في الفتاوى الرضوية ص۱۱۲، ج۱)

حضرت مجدد اعظم قدس سرہ کی اس عبارت (و إذا أطلقوا العلم الخ) نے تو فقہا کی اس عبارت کو بالکل روشن فرما دیا کہ إن علم أن فيه شفاء میں یہی علم یقینی بالمعنی الاعم مراد ہے اور اس ارادہ پر طب کا ظنی ہونا اور علامہ شامی کی یہ عبارت واضح قرینہ ہے: إلّا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع.

اور یہ بات ظاہر سی ہے کہ تجربہ سے یہی علم حاصل ہوتا ہے جس کی تعبیر فقہائے کرام کی اصطلاح میں اکبر رای، ظن

غالب اور علم یقینی بالمعنی الاعم سے کی جاتی ہے۔اس لیے اس علم یقینی کے حصول کی راہ کشادہ ہے، متعذر نہیں، لہذا وہ حکم جسے اس پر مبنی رکھا گیا ہے، اس کے وجود کے امکان بھی روشن ہو گئے اور وہ ایراد اٹھتا نظر آیا۔

رہ گیا یہ خلجان کہ سیدی صدر الشریعہ قدس سرہ کے سامنے بھی تو یہ عبارت تھی، تو پھر انھوں نے عدم جواز ہی کو کیوں قائم رکھا؟—— فقیر کے خیال میں اس کا سبب یہ رہا ہوگا کہ حضرت کے زمانہ میں طب یونانی کے جائز طریقے کثرت سے استعمال ہوتے تھے، اطبا یونانی ہر طرف موجود تھے اور لوگ اسی طریقۂ علاج کو اپنانا، پسند کرتے تھے، اس لیے آپ نے ضرورت یا حاجت کا تحقق نہ دیکھا تو اصل مذہب پر ہی عمل کو لازم رکھا اور محرمات کو راہ پانے کی گنجائش نہ چھوڑی-فجزاه الله أحسن الجزاء- لیکن اب صورت حال یکسر تبدیل ہو چکی ہے، اطبا ناپید ہوتے جا رہے ہیں۔لوگ حکما سے رجوع کو دقیانوسیت خیال کرنے لگے ہیں، جدید علاج کے طریقے مطمح نظر بن گئے اور ساری دنیا ان چیزوں کے استعمال میں مبتلا ہو گئی جن میں محرمات کا اچھا خاصہ دخل ہوتا ہے اور بعض صورتوں، بعض حالات اور بعض مقامات میں ان طریقوں کا استعمال ناگزیر ہو گیا ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو مریض کی جان پر بن آئے۔اس لیے اگر جواز کا مرجوح پہلو بھی نص شرعی کی روشنی میں نظر آئے، تو اسے اختیار کرنا روش فقہی کے عین مطابق ہوگا، تا کہ تاثیم امت نہ لازم آئے۔

اور تداوی بالمحرمات کا یہ مشروط جواز فقہائے کرام کے نزدیک مقبول بھی ہے، جیسا کہ علامہ سید محمد بن عابدین شامی اور علامہ سید عبد الغنی نابلسی قدس سرہما کی رائے گرامی گزری۔سید الفقہا مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے ایک فتوی سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مقید جواز ان کے نزدیک بھی بوقت ضرورت مقبول ہے۔آپ تحریر فرماتے ہیں:

”اگر ناجائز چیز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں، کہ اس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طبیب حاذق، مسلمان، غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متحقق نہیں.........وفي الدر المختار: كل تداو لا يجوز إلّا بطاهر و جوزه في النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد مباحًا يقوم مقامه. الخ“.
(فتاوی رضویہ کتاب الحظر والإباحة، نصف اول، ص ۱۴-۱۵)

دوسرا اشکال: چلیے اگر تسلیم بھی کر لیں کہ مذکورہ بالا شرطوں کے ساتھ تداوی بالمحرمات جائز ہے، لیکن حضرت مجدد اعظم قدس سرہ کی عبارت سے تو دوسری شرط میں ایک قید کا اور اضافہ معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو۔اب اس دور بلا خیز، مسلم ریز میں ایسا طبیب کہاں سے لایا جائے جو مسلم بھی ہو، حاذق بھی ہو اور فاسق بھی نہ ہو؟ حذاقت، اسلام اور عدالت ان تین صفات کے جامع طبیب کی تلاش اس دور میں تقریبًا بے سود ہی ہے تو پھر دوسری شرط کی اپنی قید کے ساتھ تحقق کی کیا صورت ہوگی؟ کیوں کہ جب ان شرائط کا جامع طبیب ہی دست یاب نہیں تو کون بتائے کہ اس علاج میں مریض کی یقینی شفا ہے تا کہ اس کے کہنے پر اعتماد کر کے علاج **بالمحرم** کا جواز مشروع ہو۔

جواب: یہ بات ظاہر ہے کہ علاج ان چیزوں سے نہیں جس کے لیے اسلام شرط ہو۔عہد رسالت مآب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں بھی نصرانی اور یہودی طبیب اہل عرب کا علاج کیا کرتے تھے، ایرانی اطبا کی اس دور میں خاصی شہرت تھی۔

لیکن چوں کہ کفار و مشرکین اسلام دشمنی اور مسلمانوں سے بغض وحسد کی بنیاد پر علاج میں بسا اوقات سخت ضرر رسانی کا سبب بن جاتے، اس بنا پر فقہائے اسلام نے ایسے نازک مواقع پر حذاقت کے ساتھ اسلام اور عدالت کی شرط کا اضافہ فرمایا،

جہاں ذرا سی بے احتیاطی سے مریض کی جان کو خطرہ لاحق ہو، تاکہ مریض کو اس کی شرارت کی وجہ سے جان سے ہاتھ نہ دھونا پڑے۔ لیکن جب وہ طبیب مسلم، حاذق، غیر فاسق ہوگا تو وہ حقوق العباد اور آخرت کے مؤاخذہ کے پیش نظر اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے علاج کرے گا اور اس صورت میں مریض فطری اور نفسیاتی طور سے بہت حد تک خطرہ سے باہر ہوگا۔

مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے رسالۂ مبارکہ "الرمز المرصف علی سوال مولانا السید آصف" (۱۳۳۹ھ) میں تفصیل سے ان نقصانات کو ذکر فرمایا ہے جو کفار و مشرکین سے علاج کرانے میں مسلمانوں کو درپیش ہوتے ہیں، لیکن اس کے باوجود حکم یہی فرمایا کہ ایسا کرنا نقصان دہ، خلاف اولیٰ، غیر مستحسن ہے اور علت وہی ان کی قدیم اسلام دشمنی اور مسلم آزاری بتائی۔ آپ تحریر فرماتے ہیں:

"طبیب اگر کوئی ناجائز چیز دوا میں بتائے جب تو جائز نہیں اگر چہ طبیب مسلمان ہو (یہ حکم اصل مذہب کے اعتبار سے ہے، ۱۲ رضوی) اور جائز چیز میں حرج نہیں اگر چہ کافر ہو، مگر ہندوؤں کی طب، عقلی اصول کے خلاف اور اکثر مضر ہوتی ہے، لہذا بچنا چاہیے"۔ (فتاوی رضویہ دہم نصف اول، ص ۶۵-۶۶)

اس تصریح سے یہ معلوم ہو گیا کہ طبیب مسلم عادل کی قید جواز کے حصول کے لیے نہیں، بلکہ اعتماد کے حصول اور اضرار کے اندیشہ سے بچنے کے لیے ہے تو مدار کار اعتماد اور ضرر سے حفاظت کا یقین ٹھہرا، نہ کہ طبیب کا اسلام اور اس کی عدالت۔ لہذا اگر معتمد حاذق طبیب مل جائے اور وہ بتا دے کہ اس میں شفا ہے اور اس کا علاج اس کے سوا اور کوئی دوسرا نہیں اور ضرورت شرعی متحقق ہو تو حکم جواز یہاں نافذ ہونا چاہیے۔

طب جدید کے تسلط اور رواج کے اس دور میں اگر مریضوں کو مسلم، حاذق و عادل اطبا سے علاج کرانے کا پابند کیا جائے تو حرج شدید اور ضرر بیّن لازم آئے گا۔ اس لیے اس باب میں ظاہر پر اعتماد اور مریضوں کے ہم درد ڈاکٹروں پر بھروسہ کرنا ہوگا، اگر چہ وہ غیر مسلم ہو یا فاسق ہو ـــــ ھو ما لا یدرك كله لا یترك كله ـــــ کیوں کہ جب مدارِ کار اعتماد، رعایت اور ہم دردی مریض پر ہے تو وہ معیار یہاں بدرجۂ اتم نہ سہی، قابل لحاظ انداز میں ضرور حاصل ہے۔ اس لیے دوسری شرط کا اپنے لوازمات کے ساتھ متحقق ہونا ممکن بلکہ موجود ہے۔

اور یہ تو اصل فقہی ہے کہ معاملات میں کافر کی خبر پر اعتماد جائز ہے جب کہ ظاہر حال اس کے خلاف شہادت نہ دے۔ تو باب معالجہ میں جس کا معاملات سے ہونا روشن ہے، کیا وجہ ہے کہ بر بنائے حاجت ان کافر اطبا پر اعتماد نہ کیا جائے جن کی اپنے فن میں مہارت اور مریضوں کے ساتھ ہم دردی کی شہرت ہو۔

کن حالات میں خون چڑھانے کی اجازت ہوگی: مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ خون جو حرام اور نجس ہے، اس کے ذریعہ علاج چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے، ان شرائط کی رعایت کے پیش نظر سوال نامہ میں درج صرف ان حالات و اسباب میں ہی خون چڑھانا جائز ہوگا، جہاں اس کے سوا اور کوئی دوسرا جائز علاج نہ ہو جو مریض کی جان یا اس کے عضو کو ہلاک یا تلف ہونے سے بچا سکے۔

اب ناگزیر حالات کی تحقیق و تعیین تو اطبائے جدید ہی کے بیانات سے ہو سکتی ہے کہ ان حالات میں کون کون سے ایسے حالات ہیں جہاں اس کے سوا اور کوئی جائز متبادل موجود نہیں اور کہاں کہاں اس کے سوا دوسرے طریقۂ علاج سے کام لیا جا سکتا ہے۔ بہر حال مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں حکم جواز وہیں ہونا چاہیے جہاں تیسری شرط بھی موجود ہو، یعنی اس کا کوئی

تیار نہ ہو، کوئی طریقۂ علاج موجود نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون کی خرید و فروخت: خون چوں کہ مال ہی نہیں، متقوم ہونا تو دور کی بات ہے، اس لیے اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

"بيع الميتة والدم والخنزير باطل لأنها ليست أموالاً فلا تكون محلاً للبيع". (ص ٥٢، ج ٣)

بدائع الصنائع میں ہے: واختلف مشايخنا في بيع العبد بالميتة والدم. قال عامتهم: يبطل. وقال بعضهم: يفسد. والصحيح أنه يبطل؛ لأن المسمى ثمناً ليس بمال أصلاً وكون الثمن مالاً في الجملة شرط الانعقاد. (ص ٣٠٥، ج ٥)

دوسری جگہ اور واضح لفظوں میں یہ حکم مذکور ہے: لا ينعقد بيع الميتة والدم؛ لأنه ليس بمال. (ص ١٤١، ج ٥)

اشکال: بعض جزئیات سے پتہ چلتا ہے کہ جن محرمات سے دواءً انتفاع ہوتا ہے، اس کی بیع صحیح ہے۔ اسی بدائع الصنائع میں ہے:

"وذكر في الفتاوى أنه يجوز بيع الحية التي ينتفع بها للأدوية .... وذكر أبو بكر الإسكاف رحمه الله أنه لا يجوز، وذكر في الفتاوى أنه يجوز لأن الناس ينتفعون به". (ص ١٤٤، ج ٥)

اس لیے جب دواءً خون کا استعمال جائز ہے تو خرید و فروخت بھی جائز ہونی چاہیے۔

جواب: أولاً: اسی بدائع میں پہلے جزئیہ کے بعد معاً مذکور ہے: وهذا غير سديد؛ لأن المحرم شرعاً لا يجوز الانتفاع به للتداوي كالخمر والخنزير، وقال النبي عليه الصلاة والسلام: لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم فلا تقع الحاجة إلى شرع البيع. (ص ١٤٤، ج ٥)

اور دوسرے جزئیہ میں جواز کا مدار انتفاع عام ہے اور ظاہر ہے تداوی کے لیے بھی حرام اشیا کے عمومی استعمال کی، شریعت طاہرہ کبھی اجازت نہیں دے سکتی۔ مذکورہ جواز کی بحثوں میں بھی یہ بات خوب واضح ہے کہ جوازِ مذکور، مشروط بضرورت شرعی ہے۔

ثانیاً: تداوی کے لیے انتفاع کی اجازت بیع کے جواز کا تقاضا نہیں کرتی، اس لیے اس جواز سے بیع کے جواز پر استدلال صحیح نہیں۔ شامی میں ہے:

"ويؤيده أن الاحتياج إليه للتداوي لا يقتضي جواز بيعه، كما في لبن المرأة وكالاحتياج إلى الخرز بشعر الخنزير؛ فإنه لا يسوغ بيعه كما يأتي". (ص ١١١، ج ٤)

ثالثاً: دوا کے لیے انسانی خون کے استعمال کی ضرورت ہبہ سے بھی پوری ہو سکتی ہے، اس لیے یہاں اس کی بیع کے سلسلے میں ضرورت کا تحقق نہیں اور جو حرمت بر بنائے ضرورت ساقط ہوتی ہے، وہ موضع ضرورت تک ہی محدود اور دائر رہتی ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

"لأن دفع ضرر السلاح و تهيب العدو يحصل به فلا ضرورة إلى لبس الحرير الخالص فلا تسقط الحرمة من غير ضرورة". (ص ١٣١، ج ٥)

اس لیے بیع دم جو اصلاً حرام اور باطل ہے، حرام ہی رہے گی اور اسے کاروبار بنانا درست نہ ہوگا۔

رابعاً: انسان اپنے پورے وجود اور اجزا کے اعتبار سے شریعت کی نگاہ میں محترم اور مکرم ہے، اسی لیے اس کے کسی جز سے انتفاع بلا ضرورت شرعیہ جائز نہیں اور نہ ہی اسے محل بیع بنانا درست ہے کہ اس میں انسان کے احترام کو زبردست ٹھیس پہنچتی ہے اور وہ ایک مبتذل اور ذلیل چیز بن کر رہ جاتا ہے۔ شامی میں ہے:

"والآدمي مكرم شرعًا و إن كان كافرًا، فإيراد العقد عليه و ابتذاله به و إلحاقه بالجمادات إذلال له اهـ. أي هو غير جائز و بعضه في حكمه و صرح به في فتح القدير ببطلانه". (ص۱۰۵، ج٤)

اب اگر اسے کاروبار بنانے کی اجازت دے دی جائے تو انسان آج کے دور میں یوں ہی ارزاں اور بے قدر ہوا جاتا ہے، اس میں مزید اضافہ ہو جائے گا۔

ہاں! اگر بغیر خریدے ہوئے کسی کی ضرورت پوری نہ ہو، مثلاً کسی کا گروپ ہی نہیں ملتا یا خون دینے کے لیے کوئی تیار ہی نہیں اور مریض کی جان پر بنی ہے تو اس حالت میں خریدنے والے پر کوئی گناہ نہیں ہوگا اور ضرر بیّن کے دفع کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا۔ شرح السیر الکبیر للسرخسی میں ہے:

"قال رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلم لبعض أصحابه: اجعل مالك دون نفسك و نفسك دون دينك .... قال بلغنا عن أبي الشعثاء جابر بن يزيد قال: ما وجدنا في زمن الحجاج شيئًا خيرًا من رشى و في وصفه ذلك بالخيرية دليل على أنّه لا إثم على المعطي في الإعطاء و إن كان الآخذ آثمًا في أخذه". (ص۲۲۲-۲۲۳، ج٤)

خون کا ہبہ: خون کا ہبہ بھی اصلاً باطل ہے، کیوں کہ ہبہ نام ہے تمليك بلا قصد العوض کا اور خون اور مردار کی تملیک باطل ہے۔ درمختار میں ہے:

"ولا يصح تعويض مسلم عن نصراني عن هبته خمرًا أو خنزيرًا، إذ لا يصح تمليكًا من المسلم". (ص۵۱۷، ج٤)

اور جہاں تملیک ہی ممکن نہیں خواہ وجوداً خواہ شرعاً، وہاں ہبہ بھی صحیح نہیں، اسی لیے معدوم اور مشاع کا ہبہ باطل ہے۔ لیکن یہاں ضرورت شرعیہ کے تحقق کے سبب اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ اس لیے مذکورہ بالا ان صورتوں میں ایک انسان دوسرے کو اپنا خون ہبہ کر سکتا ہے، جہاں ضرورت کا تحقق پایا جاتا ہے۔

اشکال: جب بیع اور ہبہ دونوں اس باب میں اصلاً باطل ٹھہرے اور جواز کا حکم ضرورت پر دائر رہا تو کیا وجہ ہے کہ بیع تو مطلق ناجائز ٹھہری، لیکن ہبہ بضرورت جائز رہا، کیوں نہ ضرورت کی بنا پر بیع کو بھی جائز رکھا جائے؟

جواب: انسانی خون کی بیع میں دو خرابیاں رکاوٹ بن رہی ہیں: (۱) اصلاً خون کی بیع باطل ہے (۲) بیع کی وجہ سے انسانی وجود کی عظمت واحترام کو زبردست دھچکا لگے گا اور انسان بکاؤ سامان ہو کر رہ جائے گا اور اس ابتذال و اذلال کے سبب وہ حیوانوں کی صف میں جا کھڑا ہوگا، جب کہ یہ مجموعی صورت حال ہبہ میں موجود نہیں۔ کیوں کہ اس میں واہب کا کوئی مادی فائدہ نہیں کہ مادہ پرستی کے جذبات اس میں راہ پا کر انسان کی عظمت واحترام میں خلل انداز ہوں، بلکہ اس واہب کی قدر و

منزلت نگاہوں میں بڑھ جاتی ہے، اس کی ہم دردی، غم گساری، ایثار اور انسانی اقدار کی پاس داری کے جذبات کے گن گائے جاتے ہیں، اس کا بار احسان اٹھائے نہیں اٹھتا۔ اس لیے اس میں ابتذال کی کوئی گنجائش نہیں۔ لہذا یہاں صرف ایک ہی خرابی پائی گئی اور وہ ہے ایک حرام چیز کا ہبہ، لہذا ہبہ کو جائز رکھا گیا اور اس جواز کو یہیں تک محدود رکھا گیا کہ اسی سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ بیع تک اس جواز کے دائرے کو وسیع نہیں رکھا گیا کہ اس سلسلے میں ضرورت کا تحقق نہیں۔ اشباہ میں ہے:

"إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما. قال الزيلعي في باب شروط الصلاة: ثمّ الأصل في جنس هذه المسائل أن من ابتلي ببليتين وهما متساويتان يأخذ بأيتهما شاء و إن اختلفا يختار أهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلّا للضرورة ولا ضرورة في حق الزيادة". (ص ١٤٥)

بلڈ بینک: خون کا عطیہ بلڈ بینک میں جمع کرنا جائز نہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ:

تداوی کے لیے انسانی خون سے انتفاع اور اس کا ہبہ بوجہ ضرورت شرعیہ، مشروط طور پر جائز ہے اور جو چیز بوجہ ضرورت جائز ہوتی ہے اس کا دائرہ موضع ضرورت ہی تک محدود رہتا ہے۔ ما أبيح للضرورة يتقدر بقدرها. اور ظاہر یہی ہے کہ ضرورت متحققہ موجودہ ہی مبیح حرام ہوتی ہے، مظنون اور موہوم ضرورت کا لحاظ نہیں ہوتا۔ مغنی لابن قدامہ میں ہے:

"لكن الضرورة أمر معتبر بوجود حقيقته لا يكتفي فيه بالمظنة، بل متىٰ وجدت الضرورة أباحت سواء وجدت المظنة أو لم توجد، ومتى انتفت لم يبح الأكل لوجود مظنتها بحالٍ". (ص ۵۹۷، ج ۸)

اور بلڈ بینک میں ہبہ کرنے کے وقت ضرورت مجہول اور مظنون ہے، موجود اور متعین نہیں، اس لیے یہ اس ہبہ کے جواز کے لیے کافی نہ ہوگی۔

خلاصۂ کلام: ان تفصیلات کی روشنی میں اب سوالات کے اجمالی جوابات یہ ہیں:

الجواب [۱] مذکورہ بالا حالات میں سے صرف ان حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہوگا، جہاں بلڈ ٹرانسفیوزن کے علاوہ اور کوئی جائز چارۂ کار نہ ہو اور مریض کی جان پر بنی ہو کہ اگر یہ طریقۂ علاج استعمال نہ کیا گیا تو اس کی جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشۂ صحیحہ ہو۔

الجواب [۲] انھیں مذکورہ بالا حالات میں بوجہ ضرورت دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا بھی صحیح ہے، لیکن اسے کاروبار بنانے کی اجازت نہ ہوگی۔ ہاں! اگر ضرورت مند مریض کو ہبۂ خون دست یاب نہ ہو تو یہ اپنی ضرورت کی تکمیل کے لیے خرید سکتا ہے اور اس سلسلے میں یہ شرعاً معذور ہوگا، آثم نہیں، سارا وبال بیچنے والے کے سر ہوگا۔

الجواب [۳] کار خیر سمجھ کر یا انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا جائز نہیں، گناہ ہے، کیوں کہ یہاں ضرورت کا تحقق نہیں۔ والحرمة إنّما تسقط عند الضرورة فقط. هذا ما ظهر لي و العلم عند ربي وهو أعلم بالصواب.



مقالہ-١٦

از: مولانا محمد مسیح اللہ فیضی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد گوہنہ، مئو

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

الجواب [١] مریض کو خون چڑھانے کا کوئی صریح جزئیہ تو کتب فقہ میں نہیں ملتا ہے، لیکن بطور علاج مریض کو خون اور پیشاب پینے کا جزئیہ ضرور ملتا ہے۔ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

”ويجوز للعليل شرب الدم والبول وأكل الميتة للتداوي إذا أخبره طبيبٌ مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه“. (شامی ص ٢٤٩، ج٥)

علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ محرمات سے علاج کے باب میں تیقن کا اعتبار کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”الاستشفاء بالحرام جائز عند التيقن بحصول الشفاء“.

حرام چیزوں سے علاج کے سلسلے میں فقہائے کرام کے دو اقوال ہیں، ظاہر مذہب میں منع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ رخصت ہے اور قول مرخص پر فتوی ہے، علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

”اختلف في التداوي بالمحرم فظاهر المذهب المنع و قيل: يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر كما رخص في الخمر للعطشان“.

اعضائے انسانی اور اس کے اجزا سے انتفاع کی ممانعت کرامت کی وجہ سے ہے اور خون کے اندر حرمت کی علت مفقود ہے، لہذا جواز کا ثبوت ہوگا اور جب بطور علاج خون و پیشاب کا پینا جائز ہے تو اس کا مریض کے بدن میں چڑھانا بدرجۂ اولی جائز ہوگا۔

حضور سرکار دوعالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو خارش کی وجہ سے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت دی تھی، حالاں کہ ریشمی کپڑا پہننا ممنوع ہے، اس پر وعید آئی ہے۔

اسلام نے تمام تشریعی امور میں انسانی زندگی کا پورا پورا لحاظ کیا ہے، لیکن جو علاج حرام چیزوں سے ہو اس کی اجازت چند شرطوں سے مشروط ہے، جیسا کہ گذشتہ فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے۔

- اس کو استعمال نہ کرنے کی صورت میں صحت کو واقعی خطرہ لاحق ہو۔
- کوئی ایسی جائز دوا نہ مل سکے جو اس دوا کا بدل ہو یا جو اس سے بے نیاز کر دے۔
- یہ دوا کسی مسلمان طبیب نے تجویز کی ہو جو دینی لحاظ سے قابل اعتماد ہو اور اپنی معلومات اور تجربہ کے لحاظ سے بھی۔

اور بلاشبہہ ایکسیڈنٹ کر جانے کی صورت میں جب کہ حد سے زائد خون بہ جائے اور انسانی نبض بیٹھنے لگے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگے تو ڈاکٹروں کی تجویز کے مطابق خون چڑھانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی خون کا نعم البدل کوئی علاج ہوتا ہے اور انسانی جان کا ہلاکت سے بچانا مطلوب ہے، تو ایسی صورت میں خون چڑھانے کی اجازت ہوگی، کیوں کہ اشیائے محرمہ کے استعمال کے باب میں مجبوری اور اضطرار کی حالت مستثنی ہے۔

اب اس باب میں ایک سوال یہ ضرور اٹھتا ہے کہ ڈاکٹروں کی رائے بھی قابل قبول ہے یا نہیں؟ جب کہ مسلم اور شرعی

نقطۂ نگاہ سے ایسے ڈاکٹروں کی تعداد کم ہے تو اس سلسلے میں مجدد اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان تحریر فرماتے ہیں:
”ڈاکٹر کی تجویز ظن وتخمین ہے یہ شہادت نہیں، اس کی بنیاد پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ (فتاوی رضویہ ص۳۰۲، ج۷)
یہ امر مسلم ہے کہ مسلم ڈاکٹروں کی تعداد اگر چہ قلیل ہے، لیکن نئی نئی پیتھو لیجیکل طبی ایجادات نے اس خلا کو پر کر دیا ہے اور اس پر عوام وخواص سب ہی اعتماد کرتے ہیں۔ لہٰذا مشینی آلات کے ذریعہ ڈاکٹروں کی تجویز کا بالکلیہ اعتبار ہوگا اور خون چڑھانے کے جواز کا حکم دیا جائے گا، جب کہ خون چڑھانے سے مریض کو خاطر خواہ فائدے کا ظن غالب ہو۔

الجواب [۲] حاجت اور ضرورت کی وجہ سے بطور علاج خون کا استعمال جب جائز ہوا، تو اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہو جائے گی کیوں کہ اجزاے انسانی سے انتفاع اور بیع وشرا کی ممانعت کرامت کی وجہ سے ہے اور خون کے اندر وہ شرط مفقود ہے۔ لہٰذا جہاں تک خون مفت مل سکے، وہاں تک اسے مفت حاصل کیا جائے، لیکن اگر مفت ملنے کی صورت نہ ہو، تو اسے خرید کر اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا۔ خنزیر کی بیع ناجائز ہے یوں ہی، اس کے اجزا سے بھی انتفاع اور اس کی بیع ناجائز ہے، لیکن فقہاے کرام نے خنزیر کے بال کو جوتا سلائی کی حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کی قیمت بائع کے لیے طیب نہ ہوگی۔ علامہ عینی شرح ہدایہ میں رقم طراز ہیں:
”شعر الخنزير إذا كان لايوجد إلا بالبيع جاز بيعه، لكن الثمن لايطيب للبائع“. (ج۳)
درمختار میں ہے: وشعر الخنزير وإن جاز الانتفاع به لضرورة الخرز، حتى لولم يوجد بلاثمن جاز الشراء للضرورة، وكره البيع فلا يطيب ثمنه. (در مختار بر هامش رد المحتار ص ۱۱۳، ج۴)
انتفاع کی صحت بیع کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: إنّ جواز البيع يدور مع حلّ الانتفاع. (شامی ص۲۳٦، ج۷)
بیع کا جواز انتفاع کی حلت کے ساتھ دائر ہے۔

الجواب [۳] اب رہ گیا یہ سوال کہ کار خیر سمجھ کر اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا کیسا ہے؟ تو اگر یہ قیمت کے عوض ہے تو بیع ہوگی اور خون سے انتفاع کی حلت کی وجہ سے اس کی بیع بھی حلال ہوگی، جیسا کہ ابھی گزرا۔ إنّ جواز البيع يدور مع حل الانتفاع. اور اگر بلا کسی ضرورت داعیہ کے ہے تو انسان کا بلاوجہ اپنے جز بدن کی توہین وتذلیل کرنا درست نہ ہوگا، جیسا کہ درمختار میں ہے: والآدمي مكرم شرعًا وإن كان كافرًا. (ص ۱۰۵، ج۴) والله تعالى أعلم بالصواب.



مقالہ-۱۷ از: مولانا ابوالحسن مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

حامدًا و مصليًا ومسلمًا

الجواب [۱] شرعی نقطۂ نظر سے علاج و معالجہ مباح و مستحب ہے۔ متعدد احادیث میں علاج کی ترغیب اور فقہاے عظام کی عبارات اس کی اباحت پر ناطق ہیں۔ چناں چہ مشکوۃ شریف ص ۳۸۷ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی، آپ فرماتے ہیں:
”قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء“.

اور کتب فقہ میں وضاحت ہے کہ علاج صرف مباح اور پاک وطاہر چیزوں سے جائز ہے، فتاوی رضویہ ج ١٠، ص ٢٦٣ میں درمختار کے حوالے سے ہے: کل تداوٍ لا یجوز إلا بطاهر. مشکوٰۃ شریف ص ٣٨٨ میں حضرت ابو درداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: إنّ اللّٰه أنزل الداء والدواء و جعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بحرام.

بہار شریعت ص ١٢٦، حصہ ١٦ میں حضور فقیہ اعظم ہند فرماتے ہیں: حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے۔

اسی میں ص ١٢٧ پر ہے: شراب سے خارجی علاج بھی ناجائز ہے، مثلاً زخم میں شراب لگائی یا کسی جانور کو زخم ہے، اس پر شراب لگائی یا بچہ کے علاج میں شراب کا استعمال، ان سب میں وہ گنہ گار ہوگا، جس نے اس کو استعمال کرایا۔

دوا کے طور پر خون کا استعمال اور اس کا حکم شرعی: بیان بالا سے واضح کہ علاج صرف مباح و پاک اشیا ہی سے جائز ہے، تو یہ ثابت ہو گیا کہ خون کو بطور دوا استعمال کرنا اور ایک انسان کا خون دوسرے کو چڑھانا مطلقاً ناجائز حرام و گناہ کہ اس میں متعدد وجوہ سے ارتکاب حرام لازم آتا ہے۔

اولاً حرام و نجس چیز کا استعمال، کہ خون بارشاد رب و رسول خیر الانام علیه التحية والسلام و باتفاق امت حرام ہے۔ ارشاد رب ہے:

(١) حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ الۡمَيۡتَةُ وَالدَّمُ وَلَحۡمُ الۡخِنۡزِيۡرِ وَ مَاۤ اُهِلَّ لِغَيۡرِ اللّٰهِ بِهٖ. [المائدۃ: آیت ٣]

(٢) قُلۡ لَّاۤ اَجِدُ فِىۡ مَاۤ اُوۡحِىَ اِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطۡعَمُهٗۤ اِلَّاۤ اَنۡ يَّكُوۡنَ مَيۡتَةً اَوۡ دَمًا مَّسۡفُوۡحًا اَوۡ لَحۡمَ خِنۡزِيۡرٍ فَاِنَّهٗ رِجۡسٌ اَوۡ فِسۡقًا اُهِلَّ لِغَيۡرِ اللّٰهِ بِهٖ. [الأنعام: آیت ١٤٦]

(٣) اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ الۡمَيۡتَةَ وَالدَّمَ وَلَحۡمَ الۡخِنۡزِيۡرِ وَ مَاۤ اُهِلَّ لِغَيۡرِ اللّٰهِ بِهٖ. [النحل: آیت ١١٥]

(٤) اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ الۡمَيۡتَةَ وَالدَّمَ وَلَحۡمَ الۡخِنۡزِيۡرِ وَ مَاۤ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيۡرِ اللّٰهِ. [البقرۃ: آیت ١٧٣]

الجامع لأحکام القرآن ج ٢، ص ٢٢١ میں ہے: اتفق العلماء على أن الدم حرام نجس.

ثانیاً: اجزاے انسان سے انتفاع۔ اور یہ مطلقاً حرام۔ الجامع الصغیر کتاب البیوع ص ٢٧٠ میں ہے:

"لا يجوز بيع شعر الإنسان والانتفاع به".

اسی کی شرح النافع الکبیر ص ٢٧٠ میں عدم جواز انتفاع کی علت تحریر فرماتے ہوئے شارح قدس سرہ فرماتے ہیں:

"لأنّ الإنسان مكرم، فلا يجوز أن يكون منه شيء مبتذل".

الجامع الصغیر ص ٢٦٩ میں ہے: ولا يجوز بيع لبن امرأة في قدح حرة كانت أو أمة.

اس کے حاشیہ میں ہے: تعظيمًا للآدمي و أجزاءه.

شرح نور الایضاح مراقی الفلاح ص ٤٠ میں ہے: وجلد الآدمي لحرمته صونًا له لكرامته وإن حكم بطهارته به لا يجوز استعماله كسائر أجزاء الآدمي.

بہار شریعت ص ١٢٦، حصہ ١٦ میں ہے: انسان کے کسی جز کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام ہے۔

تنویر الابصار مع درمختار ج ٢، ص ٤٣٨ میں ہے: ويثبت التحريم بعد الفطام على المذهب ولم يبح

الإرضاع بعد مدته، لأنه جزء آدمي والانتفاع به لغير ضرورة حرام على الصحيح.

ثالثا تداوی بالحرام -اور تداوی بالحرام حرام ہے۔

ردالمحتار ج ۲، ص ۴۳۸ میں ہے:ولا يخفى أن التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب.

مگر بعض فقہاے کرام کا قول ہے کہ حرام اشیا سے علاج اس وقت جائز ہے جب کہ کسی مسلم طبیب نے بتایا ہو کہ اسی میں شفا ہے یا علم ہے کہ مریض کو اسی سے شفا حاصل ہوگی۔ چناں چہ روح البیان ج ۱، ص ۲۷۸ میں تہذیب کے حوالے سے ہے:

"ويجوز للعليل شرب البول أو الدم للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاءه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، كذا في شرح الأربعين حديثًا للعلامة الروم ابن كمال".

اور اسی میں خانیہ کے حوالے سے ہے:لأن الاستشفاء بالمحرم إنما لا يجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء و أما إذا علم ذلك وليس له دواء آخر غيره يجوز الاستشفاء.

لیکن فقہاے کرام کا یہ قول چند وجوہ سے غیر قابل تسلیم و عمل ہے۔

(۱) حدیث پاک سے ثابت ہے کہ اشیاے محرمہ میں شفا ہوتی ہی نہیں، پھر اس میں شفا کیوں کر متصور؟ الجامع لأحكام القرآن ج ۲، ص ۲۳۱ میں ہے: إنَّ اللّٰه لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليهم.(الحديث)

بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶ میں ہے:

"کہ حدیث میں ارشاد فرمایا: جو چیزیں حرام ہیں، ان میں اللہ تعالیٰ نے شفا نہیں رکھی"۔

(۲) حرام اشیا میں شفا کا علم و یقین ہونے کی کوئی صورت نہیں کہ فن طب کی بنیاد ہی ظن و گمان پر ہے اور ظن علم نہیں۔

بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶ میں حضور فقیہ اعظم ہند صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"بعض کتب میں یہ مذکور ہے کہ اگر اس چیز کے متعلق یہ علم ہو کہ اسی میں شفا ہے تو اس صورت میں وہ حرام نہیں، اس کا حاصل بھی وہی ہے، کیوں کہ کسی چیز کی نسبت یہ یقین نہیں کیا جا سکتا کہ اس سے مرض زائل ہی ہو جائے گا۔ زیادہ سے زیادہ ظن و گمان ہو سکتا ہے، نہ علم و یقین، خود علم طب کے قواعد و اصول ہی ظنی ہیں، لہذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں"۔

ردالمحتار ج ۲، ص ۴۳۸ میں ہے:لا يخفى أنَّ حقيقة العلم متعذرة.

(۳) علم ہونے کی تقدیر پر حرام و ناجائز چیز دوا میں استعمال کرنا جائز بھی مانا جائے تو اس کی دو شرطیں ہوں گی، **ایک** یہ کہ کسی حاذق، مسلم، طبیب نے یہ بتایا ہو کہ اسی میں شفا ہے، **دوسرے** یہ کہ اس کے سوا کوئی اور دوا نہ ملے۔ اور یہ دونوں شرطیں یہاں مفقود ہیں۔ جیسا کہ فتاوی رضویہ ج دہم نصف اول، ص ۶۴ میں ہے کہ:

"اگر ناجائز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو، تو وہاں کہ اس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متحقق نہیں"۔

ایک امر مندوب و مستحب کے لیے فعل حرام کا ارتکاب ہے اور یہ ہرگز جائز نہیں۔

خود کو بہت سے خطرات و آفات کے حوالے کرنا، کہ آج کل اسپتالوں اور شفاخانوں میں ننانوے فی صد کافر، ہنود ڈاکٹر ہوتے ہیں اور ہنود سے علاج کرانے میں بے شمار خطرات و اندیشے ہوتے ہیں، تعصب سے کبھی کبھی ضرورت سے زیادہ خون چڑھا دیتے ہیں جو سخت نقصان دہ ثابت ہوتا ہے۔

سوال نامہ میں ہے: ضرورت سے زیادہ خون چڑھانے پر دل فیل ہوسکتا ہے۔ اور کبھی غیر صالح خون چڑھا دیتے ہیں۔ مجدد اعظم اعلی حضرت امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فتاوی رضویہ ج ۱۰، نصف آخر، ص ۲۹۱ میں تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ کافر سے علاج میں کیا کیا آفتیں اور قباحتیں ہیں۔

ڈاکٹر کبھی کبھی خون دینے والے کے بدن سے ضرورت سے زیادہ اپنی منفعت کے لیے نکال لیتے ہیں یا نکالتے وقت غفلت سے کام لیتے ہیں اور خون زیادہ نکل جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صحیح و سالم انسان قریب مرگ ہو جاتا ہے یا انتہائی کمزور و نحیف اور قابل علاج ہو جاتا ہے۔ تو اس طرح علاج کی اجازت تصور میں نہیں آتی کہ جس سے صحیح آدمی بھی مریض ہو جائے۔

تو ان مذکورہ وجوہ کی بنیاد پر ایک انسان کا خون دوسرے کو چڑھانا، بندۂ ناچیز کی فہم میں ناجائز و حرام ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

خون کی خرید و فروخت

الجواب [۲] خون کی بیع ناجائز و حرام ہے۔ **أولاً:** اس میں بیع کا رکنِ اہم مال ہونا ہی مفقود، اس لیے کہ خون کسی بھی فقیہ کے نزدیک مال نہیں۔ **ثانیاً:** اس میں دو شرطیں متقوم ہونا، مملوک ہونا معدوم، وإذا فات الشرط فات المشروط. لہٰذا اس کی خرید و فروخت روا نہیں۔

تمام فقہاے کرام نے متفقہ طور پر فیصلہ فرمایا ہے کہ خون کی بیع باطل، باطل محض ہے۔ مشکوۃ شریف ص ۲۴۱ میں حضرت ابوجحیفہ سے مروی کہ: أنّ النبي صلّى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الدم.

فقیہ اعظم ہند صدر الشریعہ علامہ امجد علی قادری رضوی علیہ الرحمۃ والرضوان بہار شریعت ج ۱۱، ص ۸۰ میں فرماتے ہیں:

"مبیع یا ثمن دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز ہو جو کسی دین آسمانی میں مال نہ ہو، جیسے مردار، خون، آزاد، ان کو چاہے مبیع کیا جائے یا ثمن، بہر حال بیع باطل ہے۔ ملتقی الابحر میں ہے: بيع ما ليس بمال باطل كالدم المسفوح والميتة والحر.

رد المحتار ج ۴، ص ۶ میں ہے: فلم ينعقد بيع المعدوم وماله خطر العدم كالحمل واللبن في الضرع والثمر قبل ظهوره وهذا العبد فإذا هو جارية ولا بيع الحر والمدبر و أم الولد والمكاتب و معتق البعض والميتة والدم.

جوہرہ نیرہ ج ۱، ص ۲۰۳ میں ہے: البيع بالميتة والدم باطل و كذا بالحر لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال، فإن هذه الأشياء لا تعد مالًا عند أحد.

ایسا ہی مختصر القدوری مع شرح جوہرہ نیرہ ج ۱، ص ۲۰۳۔ خلاصۃ الفتاوی ج ۳ ص ۳۹، ہدایہ ج ۳، ص ۴۹، نووی شرح مسلم شریف، ج ۲ ص ۲۳، بدائع الصنائع ج ۵ ص ۱۴۱، قہستانی ج ۲ ص ۱۸، حاشیہ طحطاوی علی الدرر ج ۳ ص ۶۳، المبسوط للسرخسی ج ۱۳ ص ۲۵، اور کنز الدقائق و بحر الرائق ج ۶ ص ۷۰ میں بھی ہے۔

جب ثابت ہو گیا کہ خون کی بیع باطل، اور بیع باطل سے کبھی بھی کسی طرح سے ملک کا ثبوت نہیں ہوتا تو اسے خریدنا، بیچنا دونوں ناجائز و حرام۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

خون کا ہبہ اور اس کا شرعی حکم

خون کا ہبہ ہرگز روا نہیں۔ حاشیہ طحطاوی علی الدر، ج ۳، ص ۳۹۳ میں حضرت علامہ طحطاوی علیہ الرحمہ عالم گیری کے حوالے سے شرائط ہبہ تحریر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

من شرائط الهبة أن يكون مالًا متقومًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال كالخمر والميتة والدم و صيد الحرم والخنزير.

قرۃ عیون الأخیار ج ۲، ص ۳۲۸ میں شرائط بقائے صحت ہبہ بیان کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

ومنها أن يكون مالًا متقومًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال أصلًا كالحر والميتة والدم والخنزير وغير ذلك.

الجواب [۳] کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا متعدد وجوہ سے حرام و ناجائز ہے:

أولا: اس لیے کہ وہی اشیا کار خیر سمجھ کر کسی کو دے سکتے ہیں جو مال متقوم اور مقبوض و مملوک ہوں۔ ملتقی الابحر و مجمع الانہر، ج ۲، ص ۵۳ میں ہے:

"الصدقة كالهبة لأنّه تبرع مثلها فإذا كان كذلك لا تصح الصدقة بدون القبض، بل لا بد من كونها مقبوضة كالهبة".

ثانیا: جزء انسانی کو قابل انتفاع سمجھنا ہے، جو سراسر حرام۔ کہ اس میں اشرف المخلوقات کی تذلیل و توہین ہے۔

ثالثا: غیر مملوک میں تصرف بیجا ہے۔

رابعا: خون جو روح حیوانی ہے اسے ضائع کرنا ہے۔

خامسا: بلڈ بینک میں جمع کر کے دوسرے کے مرتکب حرام ہونے کا سبب بننا ہے۔ واللّٰہ تعالی أعلم بالصواب.



مقالہ - ۱۸ از: مولانا جمال مصطفیٰ قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] خون خواہ انسان کا ہو یا کسی جانور کا، اس سے کسی قسم کا انتفاع جائز نہیں، اس لیے کہ یہ حرام و نجس ہے، اس بارے میں ارشاد رب تعالیٰ ہے۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ. الآية

اور تقریباً سبھی علما کا اتفاق اسی پر ہے، جیسا کہ زیر آیت تفسیر خازن ج ۱، ص: ۱۰۳ میں ہے: اتفق العلماء على أن الدم حرام و نجس لا يؤكل ولا ينتفع به.

لیکن اضطرار و حاجت کی صورتیں مستثنیٰ ہیں۔

انسانی خون: انسان کے خون کا استعمال ضرورت و اضطرار کی حالت میں جائز ہے، لیکن ایسی صورت کا صریح جزئیہ کہ "ایک انسان کے بدن سے نکالا ہوا خون دوسرے انسان کے بدن میں داخل کیا جائے" کتب فقہ میں نہیں ملتا۔ البتہ

شرب دم اور شرب بول کے بارے میں فقہاے کرام کے ارشادات ملتے ہیں، جیسا کہ احادیث اور فقہاے کرام کے اقوال سے ثابت ہے۔

شامی میں ہے: عبارة ابن الكمال: أو شرب دم أو خمر. و كتب في هامشه: الدم من المشروب، قال في المبسوط ذكر عن مسروق، قال: من اضطر إلى ميتة أو لحم خنزير أو دم ولم يأكل ولم يشرب فمات دخل النار. (ج٥، كتاب الإكراه ص ٨٣)

عالمگیری میں ہے: يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه و إن قال الطبيب: يتعجل شفاءك، فيه وجهان. (ص ٣٥٥، ج٥، كتاب الكراهية)

اور مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ ناجائز چیز کو دوا کے طور پر استعمال کے بارے میں جواب ارشاد فرماتے ہیں:

"اگر ناجائز چیز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اوس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متحقق نہیں............... وفي الدر المختار كل تداوٍ لا يجوز إلّا بطاهر وفي النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أنّ فيه شفاء ولم يجد مباحًا يقوم مقامه إلخ". (فتاوی رضویہ نصف اول ١٤-١٥، ج١)

لیکن اضطرار و حاجت کی صورتیں مستثنیٰ ہیں، جیسا کہ گزر چکا ہے۔

خون نجس و حرام ہے، مگر پھر بھی اضطراری صورت میں اس کا پینا مباح قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے جس طرح پینا مباح ہے اسی طرح ایک شے نجس (خون) کا بدن کے اندر بذریعہ رگ داخل کرنا بھی مباح ہونا چاہیے کہ جس صورت میں خون کو شفا کے لیے پینے کی ضرورۃً فقہا نے اجازت دی ہے، اسی طرح جسم کی رگوں میں پہنچا کر بھی صحت و شفا دینا ہی مقصود ہوتا ہے جو "الأمور بمقاصدها" کے تحت ہونا چاہیے۔

عورت کا دودھ: خون ہی کی طرح دودھ بھی اجزاے انسانی ہی سے ہے، اس سے انتفاع ایام رضاعت کے علاوہ حرام ہے، جس کو ہمارے فقہاے کرام نے رضاعت کے مسائل اور حرمت مصاہرت کے بیان میں ذکر فرمایا ہے۔

درمختار میں ہے:

"ولم يبح الإرضاع بعد مدته؛ لأنّه جزء آدمي والانتفاع به بغير ضرورة حرام على الصحيح". (ص ٤٠٤، ج٣)

نیز ہدایہ میں ہے: والاستمتاع بالجزء حرام. (ص ٢٨٩، ج٢)

لیکن دوا کے طور پر دودھ کو استعمال کرنا حاجت و ضرورت کے تحت جائز قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ عالمگیری (ج۵، ص۳۵۵ فتح القدیر ج۳، ص۴۱۰/ شامی ج۲، ص۴۰۴/ بحرالرائق ج۳، ص۲۳۹ میں ہے:

"ولا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء".

نیز فقیہ اعظم حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ "بہار شریعت" میں فرماتے ہیں:

"پانی یا دوا میں عورت کا دودھ ملا کر پلایا تو اگر دودھ غالب ہے یا برابر تو رضاع ہے مغلوب ہے تو نہیں۔ (ص ۳۲، حصہ ۷)

یہ تفصیلات خون و دودھ سے متعلق ہوئیں جس کا بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے۔ باوجود اس کے کہ اصول کے

مطابق انسانی اجزا میں سے کسی جز کا استعمال صحیح نہیں، لیکن فقہاے کرام نے اصل اصول سے خون و دودھ کے استعمال کو دواءً مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

الجواب (۲) خون کا ہبہ و خرید و فروخت کا شرعی حکم:

خون بہ نص قطعی حرام ہے، ارشاد رب ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ. الخ .

اور دوسری آیت کریمہ میں ہے: أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا.

خون کا بیچنا شرعاً حرام ہے، ہدایہ اخیرین ص ۴۹ میں ہے: وكذا بيع الميتة والدم والحر باطل؛ لأنّها ليست أموالًا، فلا تكون محلًا للبيع.

بحر الرائق میں ہے: لم يجز بيع الميتة والدم لانعدام المالية التي هي ركن البيع؛ فإنّهما لا يعدان مالا عند أحد. (ص ٧٦، ج ٦)

درمختار میں ہے: بطل بيع ما ليس بمال .... كالدم المسفوح.

اور بیع باطل میں قبضہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ درمختار میں ہے: قد علمت أن الفاسد مباين للباطل؛ لأن ما كان مشروعًا بأصله فقط يباين ما ليس بمشروع أصلًا، وأيضًا حكم الفاسد أنّه يفيد الملك بالقبض والباطل لا يفيده أصلًا.

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ بہار شریعت میں فرماتے ہیں: جو چیز ملک میں نہ ہو اس کی بیع باطل ہے۔ (ص ۸۳، حصہ ۱۱)

نیز دوسری جگہ آپ بیع باطل کا حکم تحریر فرماتے ہوئے بہار شریعت میں فرماتے ہیں: بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ مبیع پر اگر مشتری کا قبضہ بھی ہو جائے جب بھی مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا اور مشتری کا وہ قبضہ قبضۂ امانت قرار پائے گا۔ (ص ۸۰، حصہ ۱۱)

خون کی قیمت دینا، لینا: خون کی قیمت دینا اور لینا دونوں بحکم حدیث حرام و خبیث ہے۔ حدیث میں ہے: ثمن الدم خبيث.

اس لیے جو لوگ خون قیمتاً دیتے یا لیتے ہیں یہ سب مال خبیث و حرام ہے، ایسی رقم کو بلانیت ثواب فقرا و مساکین پر صدقہ کرنا واجب ہے، اور ثواب کی امید رکھنا بحکم فقہا کفر ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

لو كان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكاة؛ لأن الكل واجب التصدق.

مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ مال حرام پر ثواب کی امید رکھنے پر حکم کفر فرماتے ہوئے دلائل قاہرہ پیش کرتے ہیں۔

"علما فرماتے ہیں جو حرام مال سے تصدق کر کے اس پر ثواب کی امید رکھے، کافر ہو جائے۔ خلاصہ میں ہے: رجل تصدق من الحرام و يرجو الثواب يكفر، الخ۔ عالمگیری میں ہے: لوتصدق على فقير شيئًا من المال الحرام و يرجو الثواب يكفر. (فتاوى رضويه نصف أول ص ١٩، ج ١٠)

لیکن اضطراری صورت میں خون انسانی بقیمت لینا جائز و درست ہے جس طرح کہ فقہاے کرام نے اپنا حق یا دفع ظلم کے لیے رشوت دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ درمختار میں ہے: لا بأس بالرشوة إذا خاف على دينه.

اس کے تحت شامی میں ہے: دفع المال للسلطان الجائر لدفع الظلم عن نفسه و ماله ولاستخراج حق له

لیس برشوۃ یعني في حق الدافع. (ص ۲۷۲، ج۵)

مگر لینے والے کے حق میں وہ رقم حرام ہی رہے گی، لیکن قیمتاً خون لے کر رقم دینے پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ قدس سرہ نے ارشاد فرمایا ہے: وفي الحدیث کسب الحجام خبیث و علّلوہ بالتلبّس بالنجاسات و قد ثبت أن النبي صلی اللہ تعالی علیه وسلم احتجم وأعطی الحجام. (فتاوی رضویه نصف اول ص ۲۲۵، ج۱۰)

اس پیش کردہ حوالہ سے معلوم ہوا کہ قیمتاً خون لینا بضرورت جائز ہونا چاہیے، جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خون نکلوایا اور اس کی قیمت ادا فرمائی، لیکن بہر حال لینے والے کے حق میں وہ رقم خبیث ہی رہے گی۔

ہبہ کے لیے بھی وہی شرائط وقیود ہیں جو بیع وشرا کے ہیں تو اسی پر قیاس کرتے ہوئے خون کا ہبہ کرنا بھی عام حالات میں جائز نہیں، مگر ضرورت واضطرار کی صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ ایسی صورت میں ہبہ بھی درست ہوگا۔ اس کی تائید شارح بخاری حضرت مفتی محمد شریف الحق صاحب قبلہ امجدی دامت برکاتہم العالیہ کے ایک فتوے سے بھی ہوتی ہے:

"انسان کے خون کی بیع، ہبہ اور اس سے انتفاع ناجائز وگناہ ہے، جیسے عورت کے دودھ کی بیع وہبہ اور اس سے انتفاع ناجائز وگناہ ہے۔ ہاں! ضرورت واضطرار کی صورتیں مستثنیٰ ہیں۔ اگر کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے کہ خون نہ فراہم ہونے کی صورت میں کسی انسان کی جان خطرہ میں ہو اور ہلاکت کا صحیح اندیشہ ہو تو یہ صورت ضرورت واضطرار کی ہے۔ ایسے حال میں خون دینا بوجہ ضرورت جائز ہے۔" رجسٹر الف (۲/۲۷۵) واللہ تعالی أعلم.


الجواب [۳] خون دینا، بیچنا ضرورت واضطرار کی حالت میں جائز ہے، اس کے علاوہ نہیں، جیسا کہ سابقہ دلائل سے ثابت ہوا۔ رہا بلڈ (خون) بینک میں جمع کرنا تو نہ یہاں ضرورت متحقق ہے اور نہ اضطرار، لہذا یہ جائز نہ ہوگا، ایک غلط کام کار خیر سمجھ کر کرنے کا حکم اور شدید ہے۔ واللہ تعالی أعلم.

خلاصۂ جوابات: (۱) اضطرار کی صورت میں جائز ہے۔ (۲) بشرائط جائز ہے۔ (۳) جائز نہیں۔

✿✿✿✿✿

مقالہ - ۱۹

از: ڈاکٹر محب الحق قادری، دار الشفا گھوسی، مئو

تقریباً ۴۰ رسال سے انتقال دم کا طریقہ ایجاد ہوا۔ اس وقت سے اب تک بے شمار مریضوں کی جان بچائی جا چکی ہے، بے شمار مریضوں کا آپریشن ممکن ہوا، لاتعداد مریضوں کو بذریعہ انتقال خون شفا ہوئی، چوں کہ خون کسی مریض کو اسی وقت دیا جاتا ہے جب مریض کی حالت انتہائی نازک ہو اور سوائے خون چڑھانے کے کوئی چارۂ کار نہ ہو۔

اس وقت کسی طبیب یا سرجن کے سامنے یہ مسئلہ نہیں ہوتا کہ مریض کو خون دینا جائز ہے یا نہیں، بلکہ یہ مسئلہ رہتا ہے کہ مریض کی جان کس طرح بچائی جا سکے۔

احقر کو انتقال خون کے جواز یا عدم جواز پر بحث نہیں کرنی ہے، بلکہ فقہا کے سامنے ان مسائل کو رکھنا ہے جو علاج و معالجہ کے دوران پیش آتے ہیں۔ باقی قرآن واحادیث، فقہا، ائمہ مجتہدین کے براہین ودلائل کی کسوٹی پر آپ حضرات کو پرکھنا ہے، پھر اس کا نچوڑ جواز یا عدم جواز کی صورت میں پیش کرنا ہے۔

علم ادیان اور علم ابدان دونوں اہم علوم سے ہیں، چوں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے، اس لیے انسان کے جسم کا ایک ادنیٰ حصہ بھی انتہائی شرف ومنزلت کا حامل ہے اور خون کو تو اور ہی اہمیت حاصل ہے، جب کہ دوران خون پر سارا نظام قائم ودائم ہے۔

جسم کے کسی حصہ میں اگر ایک سوئی کے نوک کے برابر بھی دوران خون رک جائے تو وہ حصہ مردہ ہو جاتا ہے۔ اگر اس کا علاج نہ ہوا تو وہ انسان کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے۔ مثال کے طور پر وجع القلب کو لیجیے، کہ قلب خون کی سپلائی کا کام کرتا ہے، جب قلب سے خون نکلتا ہے تو سب سے پہلے حضرت دل خون لے لیتے ہیں، جب ان کا پیٹ بھرتا ہے تب یہ جسم کے دگر حصوں کو خون دیتے ہیں یا سپلائی کرتے ہیں، اگر ان کی خوراک میں ذرا سا بھی خلل واقع ہو تو فوراً سپلائی کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے، قلب کے جس حصہ میں خون کی سپلائی میں رکاوٹ واقع ہوئی، وہ حصہ مردہ ہونا شروع ہو جاتا ہے، انسان کو درد دل محسوس ہوتا ہے، اگر فوراً علاج صحیح نہیں ہوا انسان ہلاک ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قلب سے خون نکلنے کے بعد انتہائی طاقت سے دماغ کو جاتا ہے، دماغ کے کسی بھی معمولی حصہ میں خون کی سپلائی کم ہوئی یا رکی، وہ حصہ ماؤف ہوتا ہے، مردہ ہونا شروع ہوتا ہے، آدمی کو سر میں درد یا چکر آتا ہے، پھر کسی حصہ پر فالج ہوتا ہے یا رگ پھٹ جاتی ہے، علاج نہیں ہوا تو آدمی ہلاک ہو جاتا ہے۔

آپ حضرات ذرا غور فرمائیں کہ جب جسم کے ادنیٰ حصہ میں معمولی سی خون کی کمی کا واقع ہونا انسان کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے، اگر وہی خون انسان کے پورے جسم میں ضرورت سے کم ہو جائے، کسی مرض کی وجہ سے، خواہ کسی حادثہ کی وجہ سے تو جسم کا سارا نظام کتنا درہم برہم ہوگا اور انجام کار انسان کی ہلاکت ہے۔

مقدار خون: ۴۰، یا ۴۵ سال کے صحت مند آدمی کو ٪18-14، ٪16-13 ہیموگلوبن رہتا ہے اس کو ناپ کر کے ہی خون کی کمی بیشی معلوم کی جاتی ہے۔ انسان کو خواہ حادثاتی یا کسی مرض کی وجہ سے ایک تہائی کمی ہوئی تو اس کا انتقال خون ضروری ہو گیا، اگر خون نہیں دیا گیا مریض ہلاک ہو جائے گا۔ اسی وقت طبیب انتقال خون کی اجازت دیتا ہے جب ضرورت شدید ہو، اس کے بغیر چارہ کار نہ ہو۔

انتقال خون کے وقت طبیب وہ سارے شرائط ولوازمات پورے کر لیتا ہے جس سے انتقال خون کی وجہ سے مریض ہلاک نہ ہو یا مریض کو دوسری کوئی بیماری لاحق نہ ہو۔

حفظ ما تقدم کی تدابیر

(۱) پہلے Blood Group دیکھا جائے۔

(۲) مریض کی صحت کی جانچ کر لی جائے کہ خون دینے والا ایسے مرض میں مبتلا تو نہیں کہ بذریعہ خون مرض منتقل ہو جائے۔

(۳) خون کتنا ضروری ہے، ضرورت سے زائد نہیں چڑھایا جاتا ہے۔

(۴) دونوں کا گروپ مل جانے کے بعد دونوں کے خون کو ملایا جاتا ہے، کہ ملانے سے کوئی خلاف ردعمل تو نہیں ہوا، اگر خون ملانے کے بعد کوئی خلاف ردعمل واقع ہوا تو بھی اجازت نہیں دی جاتی۔

(۵) خون کسی قرابت دار کا ہوگا، خونی رشتہ کا ہو تو اسے اولیت دی جاتی ہے۔
(۶) خون ماہر طبیب کی نگرانی میں چڑھایا جاتا ہے کہ کسی رد عمل کے نتیجہ میں فوری تدارک کر لیا جائے۔

خون کی کمی سے کتنی دشواریاں پیش ہوتی ہیں: حادثاتی طور پر خون کی کمی وجہ سے بے ہوشی ہوگی، فوراً خون نہیں دیا گیا تو مریض کی موت یقینی، بچ گیا تو زندگی گزارنا موت سے بدتر ہوگا۔ انجام کار موت ہی ہے۔

(۲) اگر کسی مرض کی وجہ سے خون کم ہوا تو مریض مرض سے مدافعت نہیں کر سکتا، مرض غالب ہوگا، انجام کار موت۔

(۳) دوائیں بھی اسی وقت کام کرتی ہیں جب مریض کے جسم میں خون کی مقدار پوری ہو۔ کمی خون میں بسا اوقات نقصان کر جاتی ہیں۔

(۴) دواؤں کی وجہ سے دوران علاج خون کی کمی ہو جاتی ہے تو اس صورت میں بذریعہ دوا خون کی کمی دور کی جاتی ہے۔ اگر خون کی کمی دور ہوگئی تو ٹھیک ہے، ورنہ خون چڑھایا جاتا ہے۔

(۵) اگر مریض کو زخم شدید ہے وہ خون کی کمی سے مندمل نہ ہوگا، بلکہ اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ جسم کا زہر زخم میں پھیل جائے، اگر زخم کا زہر پھیل گیا تو مریض کو بچانا مشکل ہوتا ہے، پھر انتقال دم ضروری ہوتا ہے۔

(۶) مریض معمولات کے مطابق کام نہیں کر سکتا یا تھک جائے گا یا وہ بالکل ہی کام کے لائق نہیں رہ جاتا۔

(۷) بہت سے آپریشن نہیں کیے جا سکتے۔ کبھی پوری مقدار خون جسم میں موجود ہوتے ہوئے اس بات کا خطرہ رہتا ہے کہ دوران آپریشن خون زیادہ گر جائے گا تو حفظ ماتقدم کے طور پر انتقال دم کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سی پریشانیاں قلتِ خون کی وجہ سے ہوتی ہیں، غرضیکہ اس کی وجہ سے سارا نظام درہم برہم رہتا ہے۔

بعض حالات میں مثلاً سرطان دموی میں پورے خون کو ضائع کیا جاتا ہے، دوسری طرف سے انتقال خون کیا جاتا ہے۔

بہر حال کب اور کس کو کتنا خون دیا جائے اور کس سے کتنا خون لیا جائے، اس کو ماہر اطبا یا سرجن ہی کرتے ہیں اور دونوں کی ہر طرح سے جانچ کر کے زندگی کی حفظ و بقا کے لیے پوری احتیاطی تدابیر کرتے ہیں۔

انتقال دم بوقت اضطرار اور شدید ضرورت میں کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مقدار میں دیا جاتا ہے جتنی ضرورت ہے، کیوں کہ زائد دینے میں نقصانات بھی ہیں تو خون حرام ہے، مگر اس کا استعمال شدید ضرورت کے وقت ہے۔

الضرورات تبیح المحظورات کے زمرے میں آتا ہے، لہٰذا انتقال دم جائز ہونا چاہیے۔

شرعی اور طبی ضروریات کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے چند مشورے پیش ہیں، اگر مناسب ہو تو قبول کریں۔

(۱) مسلمان اپنے خون کو فروخت نہ کریں، عطیہ دیں تا کہ جاہل مسلمان خون کو تجارت و شکم پروری کا ذریعہ نہ بنائیں۔

(۲) وہ مسلمان جو اپنے خون کا عطیہ دینا چاہتے ہیں، وہ BLOOD BANK میں اڈوانس جمع نہ کریں، بلکہ اپنا نام و پتہ BLOOD BANK میں نوٹ کروا دیں اور جب بھی ضرورت ہو، طلب کرنے پر بلڈ بینک جا کر خون دے دیں۔ اس لیے کہ ایڈوانس جمع کرنے میں اگر ہنگامی ضرورت پڑ گئی تو خون استعمال ہوگا، ورنہ وہ ضائع ہو جائے گا۔ مشین کی خرابی کی وجہ سے بھی اور مقررہ مدت گزرنے سے بھی۔ دوسرے BLOOD BANK میں خون جمع ہوگا تو اس کی بلا ضرورت تجارت بھی ہو سکتی ہے۔

(۳) متدین مسلمان BLOOD BANK قائم کریں تا کہ مسلمانوں کے خون کی خرید و فروخت نہ ہو سکے۔



انسانی خون سے علاج کے متعلق چند تنقیح طلب امور

(۱) بطور دوا استعمال کرنے میں انسان کے جزء مائع، غیر مائع کے درمیان کوئی فرق ہے یا دونوں کا حکم یکساں ہے؟

(۲) انسانی خون کا استعمال صرف "ضرورت شرعیہ" کے تحقق کے وقت جائز ہے یا اس میں حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے؟

(۳) انسانی عضو کا استعمال بوقت اضطرار بھی جائز نہیں، تو کیا دوا وعلاج کے لیے (گو کہ ضرورت وحاجت متحقق ہو) انسانی خون کے استعمال کی اجازت دی جاسکتی ہے؟

(۴) سوال نامہ میں درج حالات کے تناظر میں انسانی خون چڑھانا انسانی تکریم کے منافی ہے یا نہیں؟

(۵) تداوی بالحرام میں "طبیب مسلم، عادل" کی قید کیسی ہے۔ کیا فی زمانا اس قید کے فقدان سے "تداوی بالحرام" پر کوئی منفی اثر پڑے گا؟

ان امور کے جوابات متعدد علماے کرام نے تحریر فرمائے، انھیں "تنقیحی مقالہ بار اول" کا عنوان دیا گیا ہے، بعد میں کچھ علما نے صرف سوال نمبر ۲ کا تحقیقی جواب لکھا ہے اسے "تنقیحی مقالہ بار دوم" سے موسوم کیا گیا ہے۔ (مرتب)

تنقیحی مقالات - بار اول

تنقیحی مقالہ-۱ از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] **انسانی خون اور اعضا کے درمیان فرق:** انسان کے خون اور عضو کے درمیان دو طرح سے فرق پایا جاتا ہے:

ایک کھلا فرق یہ ہے کہ خون ہر آن پیدا ہوتا رہتا ہے، مگر کوئی عضو انسانی کٹ کر جدا ہو جائے تو وہ دوبارہ نہیں پیدا ہوتا یہی وجہ ہے کہ اگر بدن کا کوئی عضو مثلاً آنکھ، کان، گردہ، وغیرہ کٹ کر جدا ہو جائے تو اس کی جگہ ویسا ہی دوسرا عضو نہیں پیدا ہوتا جو اس کا متبادل ہو سکے، اس طرح انسان اپنے عضو سے زندگی بھر کے لیے محروم ہو جاتا ہے۔

مگر خون بدن سے نکل جائے تو اس کی جگہ تازہ خون پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے اور چند ہی دنوں میں ضائع شدہ خون کی تلافی ہو جاتی ہے، اس کے لیے غذاؤں اور دواؤں کا تعاون بھی حاصل ہوتا ہے، طب یونانی میں ذہبی اور عنبری اس کی مشہور دوائیں ہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ خون بدن کے ان اجزا سے ہے جو ضرورت کے وقت مباح ہو جاتے ہیں، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اللہ نے تم پر یہی حرام کیے ہیں: مردار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور جو غیر خدا کا نام لے کر ذبح کیا گیا تو جو مضطر و ناچار ہو، نہ یوں کہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔ (آیت ۱۷۳- سورۂ بقرہ ۲)

نیز اس پر چاروں مکاتب فقہ کے پیروکاروں کا اجماع ہے اور فقہ حنفی کے ایک ترجمان حضرت علامہ تمرتاشی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح جامع صغیر میں تہذیب کے حوالے سے یہ انکشاف فرمایا ہے کہ بیمار کو ضرورت کی بنا پر خون اور پیشاب پینا جائز ہے۔ (غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر ص ۱۰۸، قاعدۂ خامسہ، فن اول)

اور پینے کے سوا کسی اور طور پر خون سے انتفاع بوقت حاجت بھی جائز ہے۔ اس کے برخلاف عضو انسانی سے انتفاع ضرورت اور اضطرار کے مواقع میں بھی جائز نہیں، جیسا کہ بدائع الصنائع کتاب الاکراہ، نیز دوسری کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

فائدہ: انسان کے جن اجزا سے انتفاع بوجہ ضرورت جائز ہے، وہ یہ ہیں۔ **دودھ:** اس کا جواز تو کتاب وسنت میں مصرح ہے۔ **خون، پیشاب،** جیسا کہ شرح جامع صغیر وغیرہ میں اس کی صراحت ہے۔ **مادۂ تولید:** نسل انسانی کی بقا کی ضرورت کے پیش نظر عورت کے رحم میں اسے منتقل کرنے کی اجازت ہے اور یہ بھی منصوص ہے اور تبرک کے لیے حضور نبی اُمّی فداہ ابی و امّی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے **لعاب دھن، پسینہ،** دم، بلکہ **بول و براز** سے انتفاع بھی جائز ہے۔

الجواب [۲] خون چڑھانے کی اجازت بوجہ ضرورت یا حاجت؟

اس پر تو اجماع ہے کہ خون پینا، کھانا حرام قطعی ہے، ارشاد باری ہے: قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَۃً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا. (۱۴۵: انعام:۶)

حرام قطعی: ''فرض'' کا مقابل ہے، اس لیے یہاں اباحت محض ضرورت و اضطرار کی بنا پر ہوگی، یعنی ضرورت شرعیہ محقق ہوگی تو خون پینا، کھانا مباح ہوگا ورنہ اصل حرمت پر برقرار رہے گا، جیسا کہ اسی آیت کریمہ کے اخیر کا یہ ٹکڑا شاہد ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّکَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ٥ (۱۴۵ انعام: ۶)

لیکن کھانے پینے کے سوا بدن انسانی میں خون سے انتفاع کی دوسری صورت مثلاً، خون کی رگوں میں رگوں کی ہی راہ سے خون پہنچانا حرام قطعی نہیں کہ اس کی حرمت دلیل قطعی سے کہیں ثابت نہیں بلکہ اس کا ثبوت دلیل ظنی سے ہے اور وہ ہے ''حرمتِ طعم'' پر قیاس، کہ ''طعم'' بھی بدن انسانی میں ایک طرح کا انتفاع ہے اور خون چڑھانا بھی بدن انسانی میں ایک طرح کا انتفاع ہے، اس لیے یہ مکروہ تحریمی ہونا چاہیے۔

بلفظ دیگر یوں سمجھنا چاہیے کہ نص سے حرمت کا ثبوت ''انتفاع عام'' کے لیے نہیں بلکہ انتفاع خاص یعنی ''اکل و شرب'' کے لیے ہے، لہٰذا انتفاع عام حرام قطعی نہ ہوگا، ورنہ قیاس کا درجہ نص کے مساوی ہو جائے گا، تو اس کا درجہ حرام قطعی کے درجہ سے نیچا ہونا چاہیے اور وہ ہے ''مکروہ تحریمی''۔

مزید وضاحت کے لیے عرض ہے کہ قیاس کا درجہ زیادہ سے زیادہ خبر واحد کے مساوی ہے اور مکروہ تحریمی واجب کا مقابل ہے تو جیسے رکوع و سجود فرض ہے کہ اس کا ثبوت نص قطعی ''وَارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا'' سے ہے اور تعدیلِ ارکان واجب ہے کہ اس کا ثبوت خبر واحد ''صلِّ فَاِنَّکَ لَمْ تُصَلِّ'' سے ہے، ٹھیک اسی طرح سے خون پینا، کھانا حرام قطعی ہے کہ اس کا ثبوت نص

قطعی سے ہے اور اس کے سوا خون سے دوسری طرح کا انتفاع مکروہ تحریمی ہے کہ اس کا ثبوت قیاس سے ہے۔ مگر یہ قیاس راقم الحروف کا نہیں کہ یہ اس کا اہل نہیں، بلکہ مقصود یہ بتانا ہے کہ انسانی خون مریض کی رگ میں چڑھانا بالاتفاق ناجائز ہے اور کتاب اللہ وسنت رسول اللہ بلکہ کتب مذہب میں بھی اس کی صراحت نہیں تو اب اس کے عدم جواز کی وجہ قیاس ہی ہو سکتی ہے۔

دلائل چار ہیں: کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ، اجماع امت، قیاس۔ کتاب وسنت میں صراحت نہیں اور اجماع کی بنیاد کسی مستند شرعی (دلیل شرعی) پر ہوتی ہے اس طرح وہ دلیل قیاس ہی بچتی ہے۔

اس انتفاع کی نظیر شراب کا مسئلہ ہے کہ اس کا پینا حرام قطعی ہے، مگر پینے کے سوا کسی اور طریقے سے اس سے انتفاع مکروہ تحریمی ہے، حالاں کہ شراب دونوں ہی صورتوں میں نجس العین اور حرام لعینہ ہے۔ یوں ہی بالغ کو عورت کا دودھ پینا حرام ہے، مگر اسے ناک میں علاج کے لیے چڑھانا صرف مکروہ ہے۔ حالاں کہ دونوں جگہ دودھ جزء انسانی ہے اور اس سے انتفاع تکریم انسانی کے منافی ہے۔ اب اس کے شواہد ملاحظہ کیجیے:

ہدایہ میں ہے: ویکره الاحتقان بالخمر وإقطارها في الإحليل، لأنّه الانتفاع بالمحرم ولايجب الحدّ لعدم الشرب وهو السبب (للحدّ). اهـ. (ص ٥٠٠، ج٤، كتاب الأشربة)

فتاوی قاضی خاں میں ہے: ويكره الاحتقان والاكتحال بالخمر، وكذا الإقطار في الإحليل، و أن يجعل السعوط، فالحاصل أن لا ينتفع بالخمر اهـ. (خانيه ص ٦٧٣، ج٤، كتاب الأشربة)

نیز اسی خانیہ میں ہے: ويكره للمرأة أن تمشط بخمر، لأنّ الانتفاع بالخمر حرام بجميع الوجوه اهـ. (ص٦٧٢، ج٤، كتاب الأشربة)

تبیین الحقائق میں ہے: ويكره الاحتقان بالخمر وإقطارها في الإحليل، لأنّه انتفاع بالنجس المحرّم، ولا يجب الحدّ لعدم الشرب وهو السبب اهـ. (تبيين ص٤٩، ج٥، كتاب الأشربة)

شلبی حاشیہ تبیین میں ہے: قال أبو حنيفة: أكره دردى الخمر أن تمتشط به المرأة اهـ. صلاة جلابي. اهـ. (ص٤٩، ج٥، أشربه)

تکملہ بحر الرائق میں ہے: ويكره الاحتقان بالخمر واقطاره في الإحليل، لأنّه انتفاع بالنجس المحرّم، و تقدم الكلام فيما إذا أخبر به طبيب حاذق اهـ. (تكمله بحر ص٢٤٩، ٢٥٠، ج٨)

ان عبارات سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ شراب پینا گو حرام قطعی ہے، لیکن کسی اور ذریعہ سے بدن میں اس سے انتفاع مثلاً: حقنہ لگانا، احلیل میں ٹپکانا، سرمہ کے طور پر لگانا، بال میں کنگھا کرنے کے لیے لگانا، ناک میں چڑھانا، حرام قطعی نہیں، محض مکروہ ہے، یہی حکم شراب کی تلچھٹ کا بھی ہے۔ یہاں کراہت سے مراد کراہت تحریم ہے، چناں چہ شرح وقایہ میں ہے:

"وكره شرب دردي الخمر، والامتشاط به۔ المراد بالكراهة "الحرمة" لأنّ فيه جزء الخمر، إلّا أنّه ذكر لفظ الكراهة لا الحرمة لعدم النصّ القاطع فيه اهـ". (شرح الوقاية ص ٣٤٦، ج)

قرآن حکیم میں ہے: وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا. اور تم خشکی کا شکار حرام کیا گیا جب تک تم احرام میں رہو۔ (۹۶/ مائدہ:۵)

اس میں "عین صید بر" (خشکی کا شکار) کی طرف حرمت کی اضافت ہے، اس کے باوجود درج ذیل صورت میں اس

سے مُحرِم کا انتفاع صرف مکروہ ہے، ہدایہ باب البیع الفاسد میں ہے:

"وإذا أمر المسلم نصرانيًا ببيع خمر أو بشرائها ففعل ذلك جاز عند أبي حنيفة وقالا: لا يجوز على المسلم و على هذا (الخلاف) تَوكيلُ المُحرِمِ غَيْرَهُ ببيع صيدِهِ .... ولأبي حنيفة: أنّ العَاقِد هو الوكيلُ بأهليتِهِ وولايتِهِ وانتقالُ الملك إلى الأمر أمرٌ حكميٌّ فلا يمتنع بسبب الإسلام (ولا الإحرام- ن، ر-) اھ". (ص٤٢، ٤٣، ج٣/در مختار و رد المحتار ص٥٩٦، ج٣)

البتہ فتاوی ہندیہ میں شراب سے انتفاع کو حرام و ناجائز لکھا ہے، عبارت یہ ہے:

● ويحرم الانتفاع بها للتداوي وغيره اھ. (ص١٣٩، ج٤، كتاب الأشربة)

● والخمر ما لم تصر خلًّا لا يجوز الانتفاع بها، ولا يحتقن بها، ولا يقطر في الإحليل، كذا في المحيط اھ. (ص ١٣٩، ج٤، كتاب الأشربه)

اس کی وجہ یہ ہے کہ مکروہ تحریمی قریب بحرام ہوتی ہے، اس لیے کبھی کبھی اس پر حرام کا اطلاق بھی کر دیا جاتا ہے، تقریبًا یہی حال "لا یجوز" کا بھی ہے جیسا کہ غمز العیون کی یہ تشریح اس پر بخوبی روشنی ڈالتی ہے۔ علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ علیہ اشباہ (ص۵۵۸) کے قول: ولا يجوز اتخاذ طريق فيه للمرور، إلّا لعذرٍ کے تحت فرماتے ہیں:

"وعدمُ الجواز صادق بالحرام، و بالكراهة تحريمًا، وقد صرّح في منية المفتي بالكراهة، حيث قال: لايمرّ في المسجد و يتخذه طريقًا، فإن كان بعذر لا يكره. انتهى. (غمز العيون والبصائر شرح الأشباه والنظائر ص ٥٥٨، في أحكام المسجد من الفن الثالث في الجمع والفرق) اور حرام سے مراد کہاں مکروہ تحریمی ہے اور کہاں حرام قطعی، اس کی پہچان کا طریقہ ہے کہ ممانعت کی دلیل نص قطعی ہو تو وہاں حرام سے مراد حرام قطعی ہے یہاں تک کہ اگر اس کی تعبیر کراہت سے کی گئی ہو تو بھی وہ حرمتِ قطعی پر ہی محمول ہوگی۔ اور اگر ممانعت کی دلیل نص قطعی نہ ہو، بلکہ خبر واحد یا قیاس ہو تو وہاں حرام سے مراد حرام ظنی ہوگا جس کو عام طور پر مکروہ، یا مکروہ تحریمی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور گاہ گاہ حرام ظنی کی تعبیر بھی ملتی ہے۔ شرح وقایہ کی درج بالا عبارت "ذَكر لفظ الكراهة، لا الحرمة، لِعدمِ النصّ القاطع فيه" سے یہ وضاحت مستفاد ہے۔

ان تفصیلات سے یہ امر بخوبی عیاں ہو کر سامنے آ گیا کہ شراب حرام قطعی ہے، مگر کھانے، پینے کے سوا اس سے دوسرے طور پر انتفاع صرف مکروہ تحریمی ہے، اب غور فرمائیے۔

مکروہ تحریمی واجب کا مقابل ہے اور حرام فرض کا مقابل ہے اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے فتاوی رضویہ جلد اول ص ۱۵۸، ۱۵۹ میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ فرض ضرورت کے درجہ میں ہے اور واجب و سنت مؤکدہ حاجت کے درجہ میں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حرام کی اباحت کے لیے ضرورت کا تحقق درکار ہے مگر مکروہ تحریمی کی اباحت کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہوگا۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام اجل حضرت علامہ شمس الدین سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے عورت کے دودھ سے انتفاع حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا، جب کہ اس کو پینے کے لیے ضرورت شرعیہ کو لازمی گردانا، چناں چہ وہ اپنی مشہور زمانہ کتاب مبسوط سرخسی میں فرماتے ہیں:

"ولا بأس بأن يستعط الرّجل بلبن المرأة و يشربه للدّواء؛ لأنّه موضع الحاجة والضرورة اه".

(مبسوط سرخسي ص ١٢٦، ج١٥، باب إجارة الظئر)

اس عبارت میں لف ونشر مرتب ہے "استعاط" کے مقابل حاجت اور "شرب" کے مقابل ضرورت کو ذکر فرمایا جس سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو گیا کہ شرب (پینے) کے لیے تو ضرورت کا تحقق ضروری ہے مگر سعوط (ناک میں عورت کا دودھ چڑھانا) کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہے۔

یہی شواہد ہیں جن کی بنا پر یہ بے مایہ رگوں میں خون چڑھانا بوجہ حاجت بھی جائز قرار دیتا ہے اور بتوفیقہٖ تعالیٰ وتوقیفہٖ امید رکھتا ہے کہ صحیح ہو۔

الجواب [۳] نمبر ا، ۲، کے جوابات سے اس شق کا جواب پورے طور سے نمایاں ہو کر یہ سامنے آتا ہے کہ عضو انسانی اور خون انسانی میں دو طرح سے فرق پایا جاتا ہے، لہٰذا دونوں کا حکم الگ الگ ہوگا۔

زندہ انسان کے عضو سے انتفاع حاجت وضرورت کسی بھی حال میں جائز نہیں، مگر خون سے انتفاع دونوں حالتوں میں جائز ہے، جیسا کہ تفصیل سے بیان ہوا۔

الجواب [۴] انسان کے خون سے انتفاع بلا شبہہ تکریم انسانی کے منافی عمل ہے، مگر یہ عمل بوقت حاجت وضرورت قابلِ اباحت ہے جیسا کہ واضح کیا جا چکا۔

الجواب [۵] طبیب کے لیے اسلام و ظاہری دینداری کی شرط:

مطلق "تداوی بالحرام" کے جواز کے لیے دو شرطوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

- یا تو طبیب حاذق مسلم ودین دار ہو۔ یعنی اس کا فسق ظاہر نہ ہو۔
- یا تجربہ شاہد ہو کہ حرام سے انتفاع ناگزیر ہے جیسے بچوں کی پرورش کے لیے عورت کا دودھ۔

لیکن تداوی بالحرام کی وہ مخصوص صورت جو ہمارے زیر بحث ہے یعنی "خون چڑھانا" اس کے لیے آج کے زمانے میں اسلام وعدالت (تقوی) شرط نہیں ہونا چاہیے، وجہ یہ ہے کہ خون چڑھانے سے پہلے ڈاکٹر مریض کی مختلف کیفیات کا مختلف طریقے سے جائزہ لیتے ہیں، ان کے جائزہ میں بطور خاص یہ امور شامل ہوتے ہیں۔

[الف] وہ مریض کی ظاہری علامات کا جائزہ لیتے ہیں کہ اس کے جسم میں خون کی کمی سے تناؤ، پیلا پن، پیاس کی شدت، غشی وغیرہ پائی جا رہی ہے یا نہیں۔

[ب] جدید طبی آلات کے ذریعہ نبض کی رفتار، دوران خون (بلڈ پریشر) کی رفتار، پیشاب اور سی، وی، پی، (C.V.P) کی مقدار کا اچھی طرح جائزہ لیتے ہیں۔

[ج] مقدار خون کی کمی کا ایک مقررہ اندازے سے تعین کرتے ہیں۔ یہ تینوں امور دیانات کے باب سے نہیں۔

[د] پھر ان تینوں امور کو سامنے رکھ کر وہ اس بات پر بھی غور کرتے ہیں کہ مریض کی جان یا عضو کی حفاظت کے لیے یا اس کو مالی وجسمانی اذیت سے بچانے کے لیے یا اس کے جمال کے تحفظ کے لیے خون چڑھانا ضروری ہے یا نہیں، اگر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ضروری ہے، تو خون چڑھاتے ہیں، ورنہ وہ اس کا مشورہ نہیں دیتے۔ یہ جز باب دیانات سے تعلق رکھتا ہے۔

مگر ڈاکٹروں کا صلاح ومشورہ ان مخصوص حالات میں خون چڑھانے کا ہوتا ہے وہ یہ نہیں کہتے کہ تمھارے لیے خون چڑھانا حلال ہے، اس لیے یہ جز بھی دیانات مقصودہ کے باب سے نہ ہوا، بلکہ ضمناً دیانات کے باب سے ہوا، اور کافر کی بات ایسے امر میں مقبول ہے۔

ہم مزید وضاحت کے لیے ان امور کا ایک چارٹ کچھ ضروری تفصیلات کے ساتھ پیش کرتے ہیں جو محبّ مکرم جناب ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (مرید حضرت شارح بخاری دام ظلہ العالی) کے فراہم کردہ ہیں۔

خون ضائع ہونے کے سبب مریض کی مختلف کیفیات کا چارٹ

ظاہری علامت	آلات کے ذریعہ پائی گئی علامت	خون کی کمی کی مقدار
(۱) مریض ٹھیک ہے، کوئی گھبراہٹ یا تناؤ نہیں ہے۔	نبض کی رفتار : ۷۰ سے ۸۰ بلڈ پریشر : ۱۲۰ سی، وی، پی : ۵ سے ۱۰ پیشاب کی مقدار : ۴۰ سے ۵۰ ملی لیٹر فی گھنٹہ	۷۰۰ ملی لیٹر سے کم، یعنی ۱۵٪ سے کم۔
(۲) ہلکا تناؤ، بے چینی، پیلا پن، بدن ٹھنڈا ہو جانا، پسینہ، پیاس، کھڑے ہونے پر اس طرح بے ہوشی طاری ہونا کہ گر جائے۔	نبض کی رفتار :۹۰ سے ۱۰۰ بلڈ پریشر :۹۰ سے ۱۰۰ سی، وی، پی :۰ سے ۵ پیشاب کی مقدار: ۳۰ ملی لیٹر فی گھنٹہ سے کم	ایک سے دو لیٹر، یعنی ۲۰٪ سے ۳۹٪۔
(۳) بہت زیادہ تناؤ، ہوش وحواس میں اختلال، شدید تنفس یعنی تیز اور گہری سانس چلنا، ہاتھ، پیر کا برف کی مانند ٹھنڈا ہو جانا، نیز پورے بدن کا ٹھنڈا ہونا، بہت زیادہ پیاس۔	نبض کی رفتار: ۱۳۰ یا اس سے بھی زیادہ بلڈ پریشر: ۷۰ سی، وی، پی: صفر سے ۵ درجہ نیچے (-۵) پیشاب کی مقدار: کچھ نہیں، بالکل صفر	۲ سے ۲½ لیٹر یعنی ۴۰٪ سے ۷۰٪

مریض تندرست وجوان ہو تو پہلی صورت میں خون چڑھانے کی حاجت نہیں ہے۔ دوسری صورت میں حاجت پیش آ سکتی ہے جس کا فیصلہ ڈاکٹر مریض کی حالت اور طبی سہولیات کی فراہمی کے پیش نظر کرتا ہے، مثلاً یہ کیفیت آپریشن کے بعد پیدا ہو تو خون چڑھانے کی حاجت عموماً نہیں پیش آتی، لیکن یہ حالت اگر ایکسیڈنٹ کے باعث پیدا ہوئی ہو جس میں خون ضائع ہو رہا ہو تو یہاں خون چڑھانے کی حاجت پیش آ سکتی ہے۔

ایسے علاقے جہاں طبی سہولیات مثلاً سانس اور حرکتِ قلب کو جاری رکھنے کی مشین، خون کی کیمیاوی جانچ کی مشین،

آکسیجن سلینڈر نہ فراہم ہو تو وہاں بھی حاجت پیش آسکتی ہے اور جہاں یہ سہولیات فراہم ہوں، وہاں خون چڑھانے کا فیصلہ ملتوی رکھا جاسکتا ہے۔اور تیسری پوزیشن میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے، ورنہ مریض فوت ہو جائے گا۔

خون کی کمی اور آپریشن

خون کی کمی کبھی رفتہ رفتہ لمبے وقفے میں ہوتی ہے اور کبھی یک بیک ہو جاتی ہے۔

- اگر خون کی کمی بتدریج لمبے وقفے میں ہوئی اور ہیموگلوبین ۱۰ گرام پرسنٹ سے کم ہے، دل کی قوت اچھی ہے، تو آپریشن کریں گے اور خون چڑھانے کا فیصلہ ملتوی رکھیں گے۔
- خون کی کمی تو بتدریج لمبے عرصے میں ہوئی مگر ہیموگلوبین ۱۰ رگرام پرسنٹ سے کم ہے اور دل کی قوت بھی کمزور پڑ چکی ہے یعنی ہارٹ فلور (Heart Failure) کی علامت ظاہر ہونے لگی یا خون کی کمی کی علامت، جیسے پیر میں سوجن وغیرہ ظاہر ہونے لگی۔

یہاں یہ خطرہ ہوتا ہے کہ آپریشن کے دوران خون ضائع ہونے سے مریض کی حالت کنٹرول سے باہر ہو جائے گی اور وہ دم توڑ سکتا ہے۔اس لیے اس صورت میں ڈاکٹر کبھی پہلے خون چڑھا کر آپریشن کرتا ہے اور کبھی احتیاطاً خون نکلوا کر رکھ لیتا ہے کہ جیسے ہی حالت بگڑنی شروع ہو خون چڑھا دیا جائے۔

- خون کی کمی فوراً پیش آئی ہو مثلاً ایکسیڈنٹ میں خون ضائع ہوا ہو۔ اگر اس کو آپریشن کی ضرورت ہے، مگر آپریشن کو ٹالا جاسکتا ہے، تو دواؤں کے ذریعہ خون کی مقدار بڑھائی جاتی ہے۔اور اگر آپریشن کو ٹالا نہ جاسکے تو خون چڑھا کر آپریشن کیا جائے گا اور اگر پہلے نہ چڑھایا جائے تو جان کا خطرہ پیش آسکتا ہے۔

اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ خون چڑھانے کے سلسلے میں کس قدر احتیاط کی جاتی ہے۔

خون کی کمی لمبے عرصے میں ہوئی یا اچانک ہوئی؟ دل کی قوت کیسی ہے؟ ہیموگلوبین کتنے پرسینٹ کم ہے؟ خون کی کمی دواؤں سے پوری ہوسکتی ہے یا نہیں؟ آپریشن فوراً ضروری ہے یا ٹالا جاسکتا ہے؟ یہ سب امور احتیاط کی واضح دلیل ہیں۔

بہتے ہوئے خون کی مقدار کا اندازہ

- نکلا ہوا خون جم کر ایک مٹھی کی مقدار ہو، اس کا اندازہ ۵۰۰ رملی لیٹر ہے۔
- گھٹنے کے نیچے کی ہڈی کا فریکچر، اس میں ۵۰۰ رسے ۱۵۰۰ رملی لیٹر خون نکلتا ہے۔
- ران کی ہڈی کا فریکچر، اس میں ۵۰۰ رسے ۲۰۰۰ رملی لیٹر تک خون نکلتا ہے۔
- کمر کی ہڈی کا فریکچر، اس میں ۱۵۰۰ رسے ۲۵۰۰ رملی لیٹر تک خون نکلتا ہے۔

کچھ خون ادھر ادھر ضائع ہو جاتا ہے اس کے لیے ۱٫۵ ضائع خون کی مقدار میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو ”خون کی کمی مقدار“ مانا جاتا ہے۔

درج بالا چارٹ اور اس کی تفصیلات سے دو باتیں بہت واضح ہو کر یہ سامنے آئیں کہ خون چڑھانے میں کافی احتیاط ملحوظ رکھی جاتا ہے اور یہ امور دیانات کے باب سے نہیں، اس لیے اس میں ڈاکٹر کی رپورٹ اور اس کی تشخیص قابل قبول ولائق اعتماد ہوگی، گو ڈاکٹر فاسق ہو یا غیر مسلم۔

البتہ جز "د" کا تعلق ضرور باب دیانات سے ہے کیوں کہ خون جو ایک ناپاک وحرام چیز ہے اس کے بارے میں ایک ڈاکٹر یہ فیصلہ سناتا ہے کہ خون چڑھانا ضروری ہے تو یہ گویا اس بات کی خبر ہے کہ مریض کے حق میں خون پاک ہے اور اس سے انتفاع جائز ہے اور بلاشبہہ باب دیانات میں کافر کی خبر مطلقًا نا مقبول ہے اور فاسق کی خبر بھی تحقیق سے پہلے نامقبول ہے، اس لیے اس موڑ پر پہنچ کر طبیب کے لیے اسلام وتقوی کی شرط ضروری ہوئی۔

مگر جیسا کہ پہلے بیان ہوا یہ ضمنًا دیانات کے باب سے ہے کیوں کہ ڈاکٹر یہ نہیں کہتا کہ تمھارے لیے خون چڑھانا حلال ہے، نہ اس کو اس سے غرض، وہ تو صرف طبی نقطۂ نظر سے یہ فیصلہ لیتا ہے کہ خون چڑھانا ضروری ہو گیا ہے، ہاں! اس کے ضمن میں تبعًا حلال ہونے کا حکم بھی پایا جاتا ہے اور دیاناتِ ضمنیہ میں قابل اعتماد کافر کی خبر مقبول ہے۔

علاوہ ازیں مسلم ثقہ ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ خون صرف انھیں صورتوں میں چڑھایا جاتا ہے جب اسے ضروری تصور کیا جاتا ہے، اس کے سوا دوسرے حالات میں خون چڑھایا ہی نہیں جاتا، اس سلسلے میں جناب ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی صاحب دام مجدہم کا بیان یہ ہے:

خون درج ذیل حالات میں چڑھایا جاتا ہے

(۱) To save Lift مریض کی جان بچانے کے لیے۔

(۲) To Prevent Deformity اعضا کو بے کار ہونے سے بچانے کے لیے۔ مثال کے طور پر جلے ہوئے مریضوں میں خون چڑھا کر جلد کی پیوند کاری کی جاتی ہے، اگر خون نہ چڑھایا جائے تو جسم پیوند کاری کو قبول نہ کرے گا اور اس کے باعث اس عضو کی منفعت قریب بفوت ہو جائے گی۔ یا بہت زیادہ متاثر ہوگی۔

(۳) جلد کی پیوند کاری میں ایک صورت جمال کے تحفظ کی بھی ہے کہ صرف جمال وخوبصورتی کی حفاظت کے لیے یہ پیوند کاری کی جاتی ہے، جیسے چہرے، پیٹ، ران، سر وغیرہ کی جلد کی پیوند کاری۔ آنکھ کی پلکوں کی پیوند کاری اس میں شامل نہیں کہ اس کی اہم منفعت حلقۂ چشم کی حفاظت ہے، گو اس میں جمال کی حفاظت بھی ہو جائے۔

(۴) مریض کو زیادہ دنوں تک مرض کی تکلیف سے بچانے کے لیے۔ جیسے پیٹ کے آپریشن کے بعد خون کی کمی کے باعث ٹانکہ ٹوٹ گیا، زخم کھل گیا جو ڈریسنگ کے ذریعہ مہینوں میں ٹھیک ہوگا اور ساتھ میں انسیجینل ہرنیا (Incesional-Hernia) بھی رہے گا۔

مگر خون چڑھا دینے سے مریض جلد ہی شفایاب ہو جاتا ہے، پیسہ بھی کم خرچ ہوتا ہے اور مریض اپنے کام پر جلد از جلد واپس ہو جاتا ہے۔ اسی کو طبی اصطلاح میں To Prevent Surgical Compliaition کہتے ہیں۔ انتہی کلامہ۔

یہ چوتھی شکل بظاہر جلد شفایابی کی ہے جس کے لیے حرام مباح نہیں ہوتا، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہاں بار بار ڈریسنگ کی اذیت سے، نیز ہرنیا جیسی تکلیف دہ بیماری پیدا ہونے سے رہائی حاصل کرنے کے لیے خون چڑھایا جاتا ہے، نیز ڈریسنگ والے طریقۂ علاج میں روپے بھی زیادہ خرچ ہوتے ہیں۔ مہینوں تک بار بار ڈریسنگ کی اذیت، ایک نئی بیماری ہرنیا کی کلفت، نیز روپے کی اضاعت، یہ سب مجموعی طور پر بلاشبہہ حرجِ عظیم ہیں، اس لیے یہ صورت بھی کم از کم حاجت شرعیہ کی ضرور ہے۔

یوں ہی دوسری صورت بھی کم از کم حاجت اور بسا اوقات ضرورت کی ہے اور پہلی صورت تو کھلے طور پر

ضرورت کی ہی ہے۔ رہ گئی تیسری صورت، تو ہم عن قریب ان شاء اللہ العزیز اس پر کلام کریں گے۔

ڈاکٹر کو ضرورت یا حاجت جیسے حالات کا پابند اس لیے بھی ہونا پڑتا ہے کہ خون حسب ضرورت فراہم کرنا ایک دشوار گزار کام ہے اور خاص کر آج کے ماحول میں یہ دشواری اور بڑھ گئی ہے، کیوں کہ ایڈس اور اس جیسی دوسری متعدی بیماریوں کے خطرات کی وجہ سے کوشش یہ کی جاتی ہے کہ مریض کے خاندان کے ہی افراد سے خون حاصل کیا جائے۔

علاوہ ازیں ضرورت کی مقدار سے زیادہ خون چڑھانے پر مریض کی صحت پر برا اثر پڑتا ہے، بلکہ دل بھی فیل ہو جاتا ہے۔ ان وجوہ کے باعث ڈاکٹر بلا وجہ کبھی خون چڑھانے کا مشورہ نہیں دیتا۔

جب تجربہ شاہد ہے کہ خون صرف انھیں حالات میں چڑھایا جاتا ہے، جب اس کی ضرورت شرعیہ یا حاجت شرعیہ متحقق ہوتی ہے تو اب معالج ڈاکٹر کے لیے اسلام و تقوی کی شرط ضروری نہ رہی۔

علاوہ ازیں خون چڑھانے کے معاملے میں اسلام و تقوی کی شرط اس زمانے میں باعث حرج بھی ہے، کیوں کہ فقہا اس کے لیے تین شرطیں لازم گردانتے ہیں: (۱) حذاقت (۲) اسلام (۳) عدالت (یعنی تقوی)

اس زمانے میں تینوں شرائط کے جامع ڈاکٹر نایاب نہیں تو حد درجہ کم یاب ضرور ہیں، پھر لوگوں کی ضرورتیں پوری ہونے کی کیا سبیل ہوگی، اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ یہ حرج بھی اسلام و تقوی کی شرط کے عدم لزوم کے لیے مؤید ہونا چاہیے۔

جمال کے تحفظ کے لیے پیوند کاری : ہاں! جن صورتوں میں صرف جمال کا تحفظ مقصود ہوتا ہے، وبس، ان میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت نہیں ہے، مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ڈاکٹر غیر مسلم ہے یا فاسق ہے، بلکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس غرض کے لیے بدن انسانی سے کسی مقام کی جلد کاٹنا اور دوسری جگہ جوڑنا جائز ہی نہیں ہے، تو پھر اس فعل حرام کے لیے خون چڑھانا کیوں کر روا ہوگا، اگر بالفرض یہ پیوند کاری حلال ہوتی تو اس کے لیے خون چڑھانے کی شرعی گنجائش نکل سکتی تھی، واضح ہو کہ یہاں جمال سے مراد ''جمال غیر مقصود'' ہے۔

جمال دو طرح کا ہوتا ہے: مقصود، غیر مقصود۔ ہاتھ یا ران کی کھال کہیں سے جل جائے تو وہ جگہ بدنما لگتی ہے، مگر یہاں پر کھال سے جو جمال حاصل ہوتا ہے، وہ جمال غیر مقصود ہے کہ اس کے باعث اس عضو کی منفعت فوت یا قریب فوت نہیں ہوتی۔ آنکھ کی پلک کٹ جائے تو وہ جگہ بھی بدنما معلوم ہوتی ہے، مگر اس کا جمال مقصود ہے کہ اس سے حلقۂ چشم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے، یہی حال ہونٹوں اور ناک وغیرہ کا بھی ہے کہ ان کا جمال شرعاً جمالِ مقصود ہے۔ جمال مقصود فوت ہو جائے تو اس کی پیوند کاری کے لیے صالح خون چڑھانے کی اجازت ہوگی اور جمال غیر مقصود کی پیوند کاری کے لیے خون چڑھانے کی اجازت نہیں۔ ہدایہ کتاب الدّیات کے درج ذیل مسئلہ سے جمال مقصود کا یہ حکم مستفاد ہوتا ہے۔ عبارت یہ ہے:

"والأصلُ في الأطرافِ أنّه إذا فوَّتَ جنسَ منفعتهِ عَلى الكَمَالِ، أو أزالَ جَمالًا مقصودًا في الأدمي على الكَمَال يجبُ كلُّ الدِّية لإتلافهِ النَّفسَ من وجهٍ وهو مُلْحَقٌ بالإتلافِ مِن كلِّ وجهٍ تعظيمًا للأدمي. وأصْلُهُ قضَاءُ رسولِ اللّٰهِ صلّى الله تعالى عليه و آله وسلم بالدِّيةِ كلِّها في اللِّسان والأنف. وعلى هذا ينسحب فروعٌ كثيرة فنقول: في الأنف الدية؛ لأنّه أزال الجمال على الكمال وهو مقصود، وكذا قطع المارن والأرنبة لما ذكرنا، وكذا اللسان لفوات منفعة مقصودة وهو النطق، وكذا في قطع بعضه إذا منع الكلام لتفويت منفعة مقصودة و إن كانت الألة قائمة، أه". (ص ۵۷۰، ج ۴، فصل فيما دون النفس)

نیز اسی میں ہے: و في الحاجبين الدّية و في أحدهما نصف الدية اهـ. (ج٤ ص٥٧٢)

نیز اسی میں ہے: وفي أشفار العينين الدّية و في أحدهما رُبع الدّية قال رضي الله عنه: يحتمل أنّ مراده الأهداب مجازًا كما ذكر محمد في الأصل للمجاورة . وهذا لأنّه يفوت به الجمال على الكمال و جنس المنفعة، وهي منفعة دفع الأذى والقذى عن العين إذ هو يندفع بالهدب اهـ. ص ٥٧٢، ٥٧٣، ج٤، كتاب الديات) والمسائل كلها مذكورة في الفتاوى الهندية أيضًا في الباب الثامن في الديات من كتاب الجنايات. ص٢٥-٢٦. ج

خلاصۂ کلام یہ کہ:

(۱) خون اور عضو کے درمیان، متبادل کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کے لحاظ سے فرق ہے، لہٰذا دونوں کے احکام میں بھی فرق ہوگا۔

(۲،۳،۴) خون چڑھانا بوجہ ضرورت بھی جائز ہے اور بوجہ حاجت بھی، ہاں! یہ عمل تکریم انسانی کے منافی ہے، مگر بوجہ حاجت وضرورت اس کی اجازت ہے، جیسے بچے کو دودھ پلانا جائز ہے۔

(۵) میری رائے یہ ہے کہ اس زمانے میں خون چڑھانے کے مسئلے میں طبیب کے لیے اسلام وتقوی کی شرط نہیں ہونی چاہیے کہ اس کی جگہ تجربہ نے لے لی ہے، نیز اس میں حرج بھی ہے جو مدفوع ہے۔هذا ما عندي والعلم بالحق عند ربي عز وجل.

انسانی خون کا عطیہ: اگر کسی انسان کی جان بچانے کے لیے خون چڑھانے کی ضرورت شرعیہ یا کم از کم حاجت شرعیہ کا تحقق ہو جائے تو اس کی بنا پر خون کا عطیہ جائز ودرست ہوگا کہ جس چیز کا لینا جائز ہے، اس کا دینا بھی جائز ہے۔ مسلم الثبوت وفواتح الرحموت میں ہے:

”مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقًا، أي: سببًا كان أو شرطًا، شرعًا: كالوضوء۔ أو عقلًا: كترك الضدّ، أو عادةً: كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه .... ألا ترى: أن تحصيل أسباب الواجب واجب، و تحصيل أسباب الحرام حرام بالإجماع، أي: وقد أجمع على وجوب أسباب الواجب و حرمة أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال .... المراد من وجوب المقدمة أن الأمر بالواجب يستتبعه فهي واجبة بوجوب الواجب وهو معنى قولهم”إيجاب المشروط إيجاب الشرط“ ولهذا لايلزم إلّا معصية واحدة اهـ. ملخصًا“. (ص ٤٨، المقالة الثانية في الأحكام)

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ جب خون چڑھانے کی ضرورت یا حاجت متحقق ہو جائے تو بالاجماع اس کے سبب کی فراہمی بھی تبعًا ضرورت وحاجت کے زمرے میں شامل ہوگی، لہٰذا یہ بھی جائز وروا ہوگی، اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ مردار کی کھال سے انتفاع بعد دباغت جائز ہے تو اس کے مقدمات (مثلًا کھال اتارنا، اس میں دوا لگانا) بھی جائز ہے۔

درمختار میں ہے: والحاصل أن جواز البيع يدور مع حلّ الانتفاع۔ مجتبى۔ و اعتمده المصنف و سيجيء في المتفرقات.

شامی میں ہے: (قوله والحاصل الخ) يرد عليه شعر الخنزير، فإنّه يحلّ الانتفاع به ولايجوز بيعه كما

يأتي و قد يجاب بأن حلّ الانتفاع به للضرورة والكلام عند عدمها. (شامي، ج٤، ص ١١١)
فقہ حنفی کی بڑی معتمد واہم کتاب فتاوی رضویہ میں ہے: پھر اپنی ضرورت تو ضرورت ہے ہی، دوسرے مسلم کا بھی لحاظ فرمایا گیا ہے۔ مثلاً:
(۱) دریا کے کنارے نماز پڑھتا ہے اور کوئی شخص ڈوبنے لگا اور یہ بچا سکتا ہے، لازم ہے کہ نیت توڑے اور اسے بچائے، حالاں کہ ابطال عمل حرام تھا: قال تعالى: لَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ. [اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔ قرآن حکیم]
(۲) نماز کا وقت تنگ ہے، ڈوبتے کو بچانے میں نکل جائے گا، بچائے اور نماز قضا پڑھے، اگر چہ قصداً قضا کرنا حرام تھا۔
(۳) نماز کا وقت جاتا ہے اور قابلہ (بچہ جنانے والی عورت) اگر نماز میں مشغول ہو، بچے پر ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، نماز کی تاخیر کرے۔
(۴) نماز پڑھتا ہے اور اندھا کوئیں کے قریب پہنچا، اگر یہ نہ بتائے وہ کوئیں میں گر جائے، نیت توڑ کر بتانا واجب ہے۔ اشباہ میں ہے: تخفيفات الشرع أنواع. الخامس: تخفيف تاخير، كتاخير الصلاة عن وقتها في حق مشتغل بِإِنْقَاذِ غريق و نحوه. اهـ.
ردالمحتار کتاب الحج میں ہے: جاز قطع الصلاة أو تأخيرها لخوفه على نفسه أو ماله أو نفس غيره أو ماله كخوف القابلة على الولد والخوف من تردّى أعمى وخوف الراعي من الذئب و أمثال ذلك اهـ. أقول: یہ بھی حقیقۃً اپنی طرف راجع، کہ یہ شرعاً ان کے بچانے پر مامور ہے۔ (فتاوی رضویہ نصف آخر ص ۲۰۰، ج ۱۰)
ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ کسی انسان کی جان بچانے کے لیے اپنے خون کا ہبہ بلفظ دیگر عطیہ جائز ہے۔
غیر مسلم کو اگر خون کی ضرورت یا حاجت ہے، تو اس سے خون کا معقول معاوضہ لے کر خون دینا جائز ہے، جیسے غیر مسلم بچے کو دودھ پلانے کے لیے مسلم دایہ کا اجارہ جائز ہے، درمختار کے قول جاز إجارة الظئر بأجر معين کے تحت ردالمحتار میں ہے:
”الإطلاق مشير إلى أنّه للملسمة أن توجر نفسها لإرضاع ولد الكافر، وبه صرّح في الخانية اهـ“.
(ج۹، ص ۷۲، باب الإجارة الفاسدة)
فقہ حنفی کی معتمد کتاب السیر الکبیر اور اس کی شرح میں ہے: لو باعهم درهمًا بدرهمين أو باعهم ميتة بدراهم فذلك كلّه طيب له اهـ. (رد المحتار ص ٤٢٣، ج٧، باب الربا، قُبيل باب الحقوق)
یہ مسلک امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ہے، لیکن ان کے برخلاف امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام ابو یوسف علیہم الرحمۃ والرضوان کا مذہب یہ ہے کہ غیر مسلم سے بھی عقد فاسد ناجائز ہے۔ چناں چہ فتح القدیر میں ہے:
”(ولا ربا) بين المسلم و الحربي في دار الحرب خلافًا لأبي يوسف والشافعي ومالك وأحمد .... فلو باع مسلم دخل إليهم (أي الكفار- ن - ر) مستامنًا درهمًا بدرهمين حلّ، و كذا إذا باع منهم ميتة أو خنزيرًا و أخذ المال يحلّ كل ذلك عند أبي حنيفة و محمد خلافًا لأبي يوسف و من ذكرنا اهـ“.
(ص۱۷۷، ج٦، باب الربا قبيل باب الحقوق)

یہاں سے واضح ہوا کہ امام اعظم اور امام محمد علیہما الرحمۃ والرضوان کے مذہب کے مطابق اگر مسلمان کسی ناگزیر حال میں غیر مسلم کو خون دے تو اس کا معاوضہ لینا جائز ہے اور ائمہ ثلاثہ علیہم الرحمۃ والرضوان کے نزدیک معاوضہ خون لینا ناجائز ہے۔

غیر مسلم سے خون لینا جائز ہے یا نہیں؟ مسلمان کو خون کی ضرورت یا حاجت متحقق ہے تو وہ مسلمان سے بھی خون لے سکتا ہے اور غیر مسلم سے بھی۔ اور اس باب میں دار الحرب اور دار الاسلام کے درمیان کوئی فرق نہیں، اس کی نظیر رضاعت کا یہ مسئلہ ہے کہ اپنے بچے کو مسلم دایہ سے بھی، دودھ پلوانا جائز ہے اور غیر مسلم دایہ سے بھی حضرت حلیمہ سعدیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رضاعی ماں ہیں جو آپ کی رضاعت کے وقت کافرہ تھیں، پھر بہت بعد میں مشرف باسلام ہوئیں، فقہ حنفی کی معتمد کتاب مبسوط سرخسی میں ہے:

"ولا بأس بأن يستأجر المسلمُ الظئرَ الكافرةَ أو الّتي قد ولدت من الفجور، لأن خبث الكفر في اعتقادها دون لبنها، والأنبياءُ عليهم السلام والرُّسُلُ صلواتُ الله عليهم فيهم من أرضع بلبن الكوافر، وكذلك فجورُها لا يؤثِّر في لَبَنِهَا اهـ". (المبسوط لشمس الدين السرخسي ص ١٢٧، ج ١٥، باب إجارة الظئر)

یہ مسلک ائمہ حنفیہ کا ہے، باب رضاعت میں دوسرے ائمہ کی صراحت نہ ملی البتہ جہاں تک خون لینے کی بات ہے تو دوسرے ائمہ کے نزدیک بھی غیر مسلم سے خون لینا جائز ہونا چاہیے کہ بوجہ ضرورت چاروں ائمہ مذاہب کے نزدیک مردار اور لحم خنزیر کھانا اور خون پینا جائز قرار دیا گیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت دی ہے۔ چناں چہ ارشاد باری ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ.

نیز ائمہ مذاہب کے یہاں اس کی صراحت بھی ہے، جیسا کہ ان کی عبارتیں گزشتہ صفحات میں منقول ہیں اور ان سب میں دَم کا لفظ مطلق ہے جو دمِ کافر کو بھی عام ہے، اس لیے بوقت ضرورت غیر مسلم کا خون لینے میں کوئی مضائقہ نہیں اور یہی حکم بوقت حاجت بھی ہونا چاہیے۔



تنقیحی مقالہ بار اول-۲ از: حضرت مولانا مفتی مطیع الرحمٰن رضوی مضطر، ادارۂ شرعیہ، پٹنہ

زندہ انسان کے جز مائع اور غیر مائع کے درمیان بعض احکام میں فرق ہے، جیسے عورت کا دودھ پینا بچوں کے علاوہ ضرورت و حاجت کی حالت میں بڑوں کے لیے بھی جائز ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:

"لا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء". (ص ٣٥٥، ج٥)

مبسوط سرخسی میں اس کی علت یہ بتائی گئی ہے: "لأنّه موضع الحاجة والضرورة". (ص ١٢٦، ج ١٥)

بعض متأخرین کے نزدیک تو بلا ضرورت پینے میں بھی حرمت نہیں۔ عالمگیری ہی میں ہے:

"وفي شرب لبن المرأة للبالغ من غير ضرورة اختلاف المتأخرين، كذا في القنية". (أيضًا)

اس کے برخلاف زندہ انسان کا گوشت کھانا ضرورت کے وقت بھی جائز نہیں، كما هو المعلوم.

پھر اجزاے مائعیہ بھی یکساں حکم نہیں رکھتے ہیں، دودھ پاک ہے اور بلا حاجت اس کے پینے کی حرمت مختلف فیہ، مگر

خون ناپاک ہے اور بلا حاجت اس کے پینے کی حرمت قطعی ویقینی۔

انسانی خون کا استعمال ضرورت کے وقت جائز ہوگا، جیسا کہ بہت سے مقالہ نگاروں نے مختلف کتابوں کے حوالے سے نقل کیا ہے: "يجوز للعليل شرب البول والدم وأكلُ الميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه".

ایسے ہی حاجت کے وقت بھی جائز ہونا چاہیے کہ "علیل" کا لفظ ضرورت وحاجت دونوں حالتوں پر صادق ہے، نیز عالمگیری میں ہے:

"والذي رعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئًا من القرآن قال أبو بكر الإسكاف: يجوز". (ص ۳۵۶، ج۵)

اور ظاہر ہے کہ یہاں ضرورت نہیں، حاجت ہی ہے۔

میرے مطالعہ کی حد تک اس سلسلے میں شریعت کی طرف سے کوئی تنصیص نہیں ہے کہ خون چڑھانا کرامت کے منافی ہے اور ضابطہ ہے کہ کرامت واہانت کے سلسلے میں تنصیص نہ ہو تو عرف کا اعتبار ہوگا۔ علامہ شاطبی فرماتے ہیں:

"المتبذلة منها ما يكون متبذلًا في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس مثل كشف الرأس؛ فإنّه يختلف بحسب البقاع في الواقع فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية وغير قبيح في البلاد المغربية فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحًا في العدالة وعند أهل المغرب غير قادح". (الموافقات ص ۲۰۹، ج۲، ص ۲۱۲ المكتبة العصرية، بيروت)

فتح القدیر میں ہے: "ومد رجله عند الناس و كشف رأسه في موضع يعد فعله خفة و سوء أدب و قلّة مروة و حياء". (ص۴۸۶، ج۶)

اور خون چڑھانے کو عرفاً خون کی اہانت نہیں سمجھا جاتا۔ اس لیے اسے کرامت کا منافی نہیں ہونا چاہیے۔

اعتراض اور جواب: اگر کہا جائے کہ فقہانے تو اس سے مطلقاً انتفاع کو ابتذال وتوہین قرار دیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاے کرام کے زمانے میں انتفاع کی جو عام صورتیں تھیں ان سب میں ابتذال تھا، اس لیے انھوں نے ایسا لکھا، ورنہ کیا کوئی سوچ سکتا ہے کہ خون سے کتابت کے مسئلہ میں قرآن کریم کے ابتذال کو بھی روا رکھا گیا ہے؟

اور بطور تنزل یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ خون سے انتفاع میں بہر صورت اس کا ابتذال ہے، تو کہا جائے گا کہ ضرورت وحاجت اور کرامت میں تقابل ہو تو ضرورت وحاجت کو ترجیح ہوگی، جیسے:

(۱) دوا کے طور پر دودھ پینے میں فقہانے کرامت پر ضرورت وحاجت کو ترجیح دی ہے اور اس کو جائز قرار دیا ہے، کما مرّ۔

(۲) عورت کے پیٹ میں بچہ مر گیا ہو اور اس کے نکلنے کی کوئی سبیل نہ ہو تو اسے ٹکڑے ٹکڑے کر کے نکالنے میں فقہا نے ضرورت کو کرامت پر ترجیح دی ہے۔ بحر الرائق میں ہے:

" وفي النوادر امرأة حامل اعترض الولد في بطنها، ولا يمكن إلّا بقطعه أرباعًا ولو لم يفعل ذلك يخاف على أمه من الموت، فإن كان الولد ميتًا في البطن فلا بأس به". (ص۲۳۳، ج۸)

(۳) مردہ عورت کے پیٹ میں بچہ کا زندہ ہونا مظنون بظن غالب ہو تو ماں کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکالنے میں فقہا

نے ضرورت کو کرامت پر ترجیح دی ہے اور اسے جائز قرار دیا ہے۔ بحر الرائق ہی میں ہے:

"امرأة حامل ماتت فاضطرب الولد في بطنها، فإن كان أكبر رأيه أنّه حيّ يشق بطنها؛ لأنّ ذلك تسبب في إحياء نفس محترمة بترك تعظيم الميت فالإحياء أولى". (أيضًا)

شبهه: یہاں یہ شبہہ ہوسکتا ہے کہ ضرورت و حاجت اور کرامت میں تقابل کے وقت، ضرورت و حاجت کو ترجیح ہو، تو حالت اضطرار میں آدمی کا گوشت کھانا بھی جائز ہونا چاہیے، حالاں کہ یہ جائز نہیں ہے۔

شبهه کا ازاله: گوشت کاٹ کر کھانے میں ضرورت کا تقابل کرامت سے نہیں، بلکہ ضرورت ہی سے ہے، کیوں کہ جس طرح مضطر کو اپنی جان بچانے کی ضرورت ہے، اسی طرح جس کا گوشت کاٹ کر کھایا جائے گا، اسے بھی اپنا عضو بچانے کی ضرورت ہے۔ مبسوط سرخسی میں ہے:

"والأعضاء في هذا سواء حتى لو أوعده بقطع إصبع أو أنملة يتحقق به الإلجاء". (ص ۴۸، ج ۲۴)

اور گوشت کی کرامت تو اس پر مستزاد ہے۔ اس لیے یہاں گوشت کاٹ کر کھانے کی اجازت نہیں۔

اعتراض: یہ بات زندہ انسان کے گوشت کاٹ کر کھانے میں تو کہی جا سکتی ہے، مگر مردہ انسان کا گوشت کاٹ کر کھانے میں نہیں، تو کیا حالت اضطرار میں مردہ انسان کے گوشت کھانے کی اجازت ہوگی؟

جواب: اس فقیر کے مطالعہ میں فقہ حنفی کی جو چند کتابیں آئیں ان کتابوں میں اس کی صراحت تو نہیں ملی، مگر بظاہر قاعدہ کا اقتضا یہی معلوم ہوتا ہے۔ الاشباہ والنظائر میں شوافع کا جو مسلک نقل کیا ہے اس کا مفاد بھی یہی ہے کہ شوافع کے یہاں یہ جائز ہو، لکھتے ہیں:

"لو كان الميت نبيًّا لا يحل أكله للمضطر؛ لأنّ حرمته أعظم في نظر الشرع من مُهجة المضطر". (ص ۲۷۶، ج ۱)

الجامع لأحكام القرآن للعلامة القرطبي میں اسکی صراحت ہے:

"و قال الشافعي: يأكل لحم ابن آدم". (ص ۲۲۹، ج ۲)

المغنی میں بعض فقہاے احناف کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے اور فقہاے حنابلہ میں ابو الخطاب کا بھی مسلک مختار اسی کو بتایا ہے۔ لکھتے ہیں:

"قال الشافعي وبعض الحنفية يباح وهو أولى؛ لأن حرمة الحي أعظم واختار أبو الخطاب أن له أكله". (ص ۳۳۵، ج ۹)

ناجائز دواؤں سے علاج کے سلسلے میں مسلمان طبیب کے بتانے کی قید اس لیے ہے کہ حرام شے سے انتفاع کی ضرورت کا متحقق ہونا دینی معاملہ ہے اور دینی معاملہ میں غیر مسلم کی بات کا اعتبار نہیں، عادل ہونے کی شرط طرفین کے نزدیک ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ فاسق ذی وجاہت و مروت ہو تو اس کی بات کا اعتبار بھی کر لیا جائے گا۔ ہدایہ میں ہے:

"وعند أبي يوسف رحمه الله أن الفاسق إذا كان وجيهًا ذامروة تقبل شهادته؛ لأنه لا يستأجر لوجاهته ويمتنع عن الكذب". (ص ۱۴۰، ج ۳)

طرفین کے نزدیک شرط عدالت کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے سچائی کا رجحان ہو جائے گا، ہدایہ ہی میں ہے: "لأن عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه".

اس زمانہ میں جب کہ عادل طبیب کی دست یابی جوئے شیر لانے سے کم نہیں، تو امام ابو یوسف کے قول پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ محض طبیب کے کہنے پر اعتماد نہ کر کے خود بھی تحری کر لیا جائے تو جواز میں شبہہ نہ رہے گا۔ فتح القدیر و بحر الرائق میں ہے:

"قول الفاسق يقبل في الديانات أيضًا بشرط التحري". (فتح ص ٤٤٥، ج٥/ بحر ص ٢٢٧، ج٨)

اس دور میں جدید آلات کے ذریعہ مختلف طبی جانچ تحری کے قائم مقام ہو جانی چاہیے، جیسا کہ حضرت مفتی نظام الدین صاحب کے مقالہ میں ہے۔



تنقیحی مقالہ - ۳ از: مولانا مفتی بدر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] بطور دوا حالت اضطرار میں انسان کا جزء مائع اور غیر مائع دونوں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ حالت اضطرار میں اکل میتہ و شرب دم و بول تک کی اجازت کتب فقہیہ میں مصرح ہے۔

الجواب [۲] انسانی خون کی حرمت قطعی ہے، لہٰذا اس کے مباح ہونے کے لیے صرف ضرورت شرعیہ ہی مؤثر ہوگی۔ حاجت شرعیہ مؤثر نہ ہوگی، حاجت شرعیہ صرف مکروہ تحریمی کے لیے مغیر یا مخفف ہوگی۔

الجواب [۳] دوا و علاج جب کہ ضرورت شرعیہ متحقق ہو اور ماہر ڈاکٹر جس کی تحقیق پر لوگوں کو اعتماد ہو اور تجربہ بھی ہو، تو جاں بلب مریض کو استعمال خون کی شرعاً اجازت ہونی چاہیے۔ والله تعالى أعلم.

الجواب [۴] انسانی خون چڑھانا یوں ہی انسانی اعضا سے پیوند کاری میرے خیال سے مطلق تکریم انسانیت کے منافی نہیں، اس کی قدرے وضاحت میرے مقالہ میں ازالۂ شبہہ ثالثہ کے تحت موجود ہے۔ والله تعالى أعلم.

الجواب [۵] طبیب مسلم عادل کی قید فی زماننا ضروری نہیں۔ پہلے بھی اس کی قید محض اعتماد حاصل کرنے کے لیے تھی تو اگر آج غیر مسلم ڈاکٹروں پر اعتماد و تجربہ ہو جائے تو تداوی بالحرام کے جواز کے لیے کافی ہے۔ والله تعالى أعلم.



تنقیحی مقالہ - ۴ از: مفتی محمد نسیم، مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم

الجواب [۱] انسان کے جزء مائع اور غیر مائع کے درمیان فرق ہے، جزء مائع کا استعمال حاجت و ضرورت شرعیہ کے وقت جائز ہے، جیسے دو سال کی عمر تک بچے کا دودھ پینا و پلانا جائز ہے، مگر حاجت کے وقت بھی جزء غیر مائع کا استعمال جائز نہیں۔ اگر اس بات کا ظن غالب ہو کہ جزء مائع کے استعمال سے شفا مل جائے گی، تو انسان کے جزء مائع کو بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے، فتح القدیر میں ہے:

"وأهل الطب يثبتون للبن البنت أي: الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعًا لوجع العين، واختلف المشايخ فيه، قيل: لا يجوز، و قيل: يجوز إذا علم أنّه يزول به الرمد، ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب على الظن وإلّا فهو معنى المنع". (ص ۳۱۰، ج ۳)

الجواب [۲] انسانی خون کے مباح ہونے میں حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے۔

الجواب [۳] ضرورت وحاجت کے تحقق کے وقت انسانی خون چڑھانا جائز ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالے سے گزر چکا کہ عورت کا دودھ بغرض دوا استعمال کرنا جائز ہے۔

الجواب [۴] انسانی خون چڑھانا تکریم انسانی کے منافی عمل ضرور ہے، جیسے ایک انسان کا بال کسی عورت کے بال میں گوندھنا تکریم انسانی کے منافی عمل ہے اسی طرح دوسرے کا خون چڑھانا بھی تکریم کے منافی اور ابتذال ہے، مگر حاجت وضرورت شرعیہ کے وقت اس کے استعمال کی اجازت ہے۔

الجواب [۵] مسلم عادل کے قول پر اطمینان حاصل ہو جاتا ہے، اس لیے اس کا قول معاملات ودینیات میں معتبر ہے اور مسلم فاسق وغیر مسلم کے قول پر اعتماد نہیں ہوتا، اس لیے دینیات میں ان کا قول معتبر نہیں۔ لیکن اس زمانے میں ایسے آلات موجود ہیں جن کے ذریعہ تحقیق وتشخیص پر اعتماد حاصل ہو جاتا ہے، قطع نظر اس سے کہ تحقیق کرنے والا مومن عادل ہو یا فاسق یا کافر۔ اس لیے اس زمانے میں اگر کوئی فاسق یا مسلم ڈاکٹر جدید آلات سے تشخیص کر کے کوئی ناجائز دوا تجویز کرے اور اس دوا کا بدل کوئی جائز دوا نہ ہو تو بھی اس کے استعمال کی اجازت ہونی چاہیے۔ واللہ تعالی أعلم.



تنقیحی مقالہ -۵

از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس

الجواب [۱] انسانی کے جزء مائع کو بطور دوا استعمال کرنے کی علما نے اجازت تو دی ہے، مگر جزء غیر مائع میں ان کی طرف سے اجازت معلوم نہیں ہوتی۔ چناں چہ عورت کا دودھ بطور دوا ناک میں چڑھائے یا پیے تو یہ جائز ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے:

"ولا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء". (ص ۱۱۲، ج ٤)

جس شخص کو شدید بھوک لگی ہو اور وہ اضطرار کی حد تک پہنچ گیا ہو، اس کے پاس کوئی ایسی حلال یا حرام چیز موجود نہیں، جسے کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے۔ کسی دوسرے شخص نے اس مضطر سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا جاؤ تو اس حالت میں بھی مضطر کے لیے حلال نہیں کہ ایسا کر کے وہ جان بچائے۔ چناں چہ رد المحتار میں ہے:

"وإن قال له آخر اقطع يدي وكُلْها لا يحل، لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته".

(ص ۲۱۵، ج ۵)

جب اضطرار کی حالت میں انسان کے جزء غیر مائع کا استعمال جائز نہیں تو دوا وعلاج جس میں اضطرار جیسی کیفیت بھی نہیں پائی جاتی، اس کا استعمال کیوں کر حلال ہوگا۔

الجواب [۲] جن حالات میں ایک انسان کو دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے ان تمام حالات میں

ضرورت کی طرح حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے۔ اس لیے کہ فقہاے کرام نے تداوی بالحرام کے جواز کی صورت میں حاجت شرعیہ کے تحقق کو بھی معتبر مانا ہے۔ چناں چہ شامی میں ہے: ویجوز أن یقال تنکشف الحرمة عند الحاجة فلا یکون الشفاء بالحرام و إنما یکون بالحلال اھ. (ص ۱۵، ج۴)

الجواب [۳] انسانی عضو کا استعمال بوقت اضطرار اس وقت نا جائز ہے، جب وہ عضو کسی زندہ انسان کا ہو، جیسا کہ پہلے سوال کے جواب میں شامی کی عبارت گزری۔ لیکن اگر وہ عضو کسی مردہ انسان کا ہو تو بوقت اضطرار اس کے استعمال کی اجازت ہے۔ چناں چہ حالت احرام میں آدمی کھانے پر مجبور ہو جائے اور وہ اضطرار کی حد تک پہنچ جائے اور کھانے کو مردار اور زندہ شکار ہے تو وہ مردار کا گوشت کھائے گا شکار کا نہیں۔ یوں ہی زندہ شکار اور کسی مردہ انسان کا گوشت موجود ہو تو شکار کا گوشت کھائے گا مردہ انسان کا نہیں۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ اگر صرف مردہ انسان کا گوشت موجود ہو تو اسے کھایا جائے گا اور جان بچائی جائے گی۔ چناں چہ در مختار میں ہے:

"أو هو مضطر إلى أكله و يقدم الميتة على الصيد والصيد على مال الغير ولحم الإنسان". (در مختار علی هامش رد المحتار ص ۲۱٤، ج۲)

علامہ فخر الدین عثمان بن علی زیلعی حنفی رقم طراز ہیں: قلنا: في أكل الصيد ارتكاب محظورين الأكل والقتل و في أكل الميتة ارتكاب محظور واحد فكان أخف و إن وجد صيدًا ذبحه محرم يأكل الصيد و يدع الميتة لما ذكرنا. ولو وجد صيدًا حيًّا ومال مسلم يأكل الصيد لا مال المسلم، لأن الصيد حرام حقًّا لله تعالى والمال حرام حقًّا للعبد، فكان الترجيح لحق العبد لافتقاره، و إن وجد لحم إنسان وصيدًا أكل الصيد، لأن لحم الإنسان حرام حقًّا للشرع و حقًّا للعبد والصيد حقًّا للشرع لا غير فكان أخف. (تبيين الحقائق ص ٦٨، ج۲)

شکار کے گوشت کو انسان کے گوشت پر مقدم کرنے کی وجہ علامہ شامی نے حلبی کے حوالے سے یوں بیان کی ہے:

"أي: لكرامته ولأن الصيد يحل في غير الحرم أو في غير حالة الإحرام والأدمي لا يحل بحال". (ردالمحتار ص ۲۱٤، ج۲)

یعنی انسان زندہ ہو یا مردہ، وہ ہر حال میں قابل تکریم ہے، اس کے باوجود مردہ انسان کے عضو کو ضرورت کے تحت کھانے کی اجازت ہے اور زندہ انسان کے عضو کو اس حالت میں بھی کھانے کی اجازت نہیں۔ یہ فرق شاید اس لیے ہے کہ زندہ انسان کے عضو کو کھانا منافی تکریم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحب عضو کو شدید ضرر کا لاحق ہونا بھی ہے اور چوں کہ مردہ انسان کا گوشت کھانے میں اس طرح کا کوئی بظاہر اسے ضرر نہیں، اس لیے کھانے کی اجازت دی گئی اور خون چڑھانے کے مسئلہ میں تو ظاہر ہے کہ جس کا خون نکالا جائے اس کو اس طرح کا کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں جزء مائع کو دوا و علاج کے طور پر استعمال کی فقہا نے اجازت دی ہے، لیکن عضو کے استعمال کی نہیں۔ ان سب فرق کے باوجود اگر اضطرار کی حالت میں زندہ انسان کے عضو کے استعمال کی اجازت نہ ہو تو اس سے یہ لازم اور ضروری نہیں کہ خون کا استعمال بھی جائز نہ ہو۔

الجواب [۴] خون چڑھانا یقیناً انسانی تکریم کے منافی عمل ہے۔ ظاہر ہے کہ ضرورت مند آدمی کو خون چڑھانے کے لیے کسی صحت مند آدمی سے خون لینا ہوگا، جس کے خون سے انتفاع حاصل کیا جائے گا اس کے خون کی بے وقعتی

ہوگی اور یہ عمل تکریم انسانی کے منافی ہوگا۔ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پچھنا لگوایا تھا جس کی وجہ سے یہ خون نکلا تھا اور صحابۂ کرام تبرّکاً اسے پی گئے۔ اس سے خون چڑھانے والے مسئلہ کا کوئی تعلق نہیں۔ یعنی بطور تبرک پینے اور دوا و علاج کے طور پر استعمال میں بہت بڑا فرق ہے، یوں ہی قابل انتفاع ہونا سبب کرامت نہیں، چناں چہ ایام رضاعت کے بعد ماں کا اپنے بچے کو دودھ پلانا صرف اس لیے حرام ہے کہ انسان بجمیع اجزاءہ مکرم ہے اور بلا ضرورت اس کے کسی جز کی بے وقعتی جائز نہیں، حالاں کہ وہ دودھ بچے کے حق میں نفع بخش بھی ہے۔

اسی طرح ایک عورت کا بال دوسری عورت کے بال میں جوڑنا صرف اس لیے حرام ہے کہ بال سے انتفاع تکریم انسانی کے منافی ہے۔ لہٰذا منتفع بہ ہونا سبب کرامت نہیں، سبب اہانت ہے۔ ہدایہ میں ہے: وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته. اھ.

اس کے تحت عنایہ میں ہے: لئلا يتجاسر الناس على من كرم الله تعالى بابتذال أجزاءه. (ص۸۲، ج۱)

درمختار میں ہے: ولم يبح الإرضاع بعد مدته، لأنه جزء آدمي والانتفاع به لغير ضرورة حرام على الصحيح۔ شرح الوهبانية. (ص ۳۹۷، ج٤)

الجواب [۵] تداوی بالحرام میں "طبیب مسلم عادل" کی قید اس علاج کے جواز کی شرط کے طور پر نہیں، بلکہ حصول اعتماد اور اندیشۂ اضرار سے بچنے کے لیے ہے کہ غیر مسلم فاسق طبیب اپنی پرانی اسلام دشمنی اور مسلم آزاری کے جذبہ کے تحت کہیں مریض کی زندگی کے لیے سخت ضرر رسانی کا سبب نہ بن جائیں، بس اسی اندیشہ کے تحت فقہا نے طبیب کے ساتھ اسلام اور عدالت کی قید لگا دی ہے کہ جب وہ طبیب مسلم غیر فاسق ہوگا تو جذبۂ خدا ترسی کے پیش نظر اپنی ذمہ داریوں کا بھرپور احساس کرتے ہوئے صحیح اور مریض کے حق میں بہتر اور مفید علاج کرے گا۔

آج کل امراض کی تشخیص کے لیے جدید آلات طب کی ایجاد نے عوام و خواص، علما و جہلا سب میں وہ اعتماد بحال کیا ہے کہ وہ مسلم و غیر مسلم طبیب میں امتیاز کیے بغیر اپنا علاج کرتے یا کرواتے ہیں۔ ہاں! اگر کسی غیر مسلم طبیب کے بارے میں یہ مشہور ہو کہ وہ جان بوجھ کر مسلمانوں کے لیے ایسی دوا تجویز کرتا ہے جس سے اس کو ضرر ہی ضرر پہنچے، تو ایسے طبیب سے علاج بالحرام ہی کیا علاج بالحلال بھی جائز نہ ہوگا۔ لہٰذا فی زماننا مسلم عادل طبیب کے فقدان سے تداوی بالحرام پر کوئی منفی اثر نہیں پڑنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.



تنقیحی مقالہ -۶

از: مولانا محمد ارشاد احمد رضوی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] انسان کے اجزاے بدن دو طرح کے ہیں: **ایک** تو وہ جن کی حرمت بر بنائے کرامت ہے۔ اکثر اجزا اسی ذیل میں آتے ہیں۔ **دوسرے** وہ جن کی حرمت کا سبب انسان کی کرامت کے ساتھ ساتھ ان کی ذاتی نجاست بھی ہے۔ ہدایہ میں ہے:

"وحرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته .... شعر الإنسان و عظمه طاهر و قال الشافعي نجس، لأنّه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه، و لنا: أن عدم الانتفاع والبيع لكرامته، فلا يدل على

نجاسة". (ص ٤١، ج ١)

حاشیہ شرح وقایہ میں ہے: حرمة غير المسفوح في الآدمي مبني على حرمة لحمه وحرمة لحمه ليست للنجاسة فإنّ الآدمي ليس بنجس، بل لما كان مكرمًا بين المخلوقات حرم الانتفاع بجميع أجزاءه تشريفًا، فإن في إباحة الانتفاع به إهانة تذليلًا. (ص ٧٠، ج ١، شرح الوقايه)

پھر ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں: **ایک** تو وہ جو طبعی ساخت تک پہنچنے کے بعد ان کے اجزا میں کمی بیشی نہیں ہوتی اور وہ متعین رہتے ہیں اور **دوسرے** وہ جس کے اجزا میں اضافہ ہوتا رہتا ہے اور وہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں، جیسے خون، دودھ، بال، ناخن وغیرہ۔

انسانی جسم کے سارے اجزا سے انتفاع دوسروں کے لیے اس کی شان تکریم کے پیش نظر مطلقاً حرام و ناجائز ہے۔ خواہ ان میں یہ حرمت صرف کرامت کی بنیاد پر ہو یا اس میں نجاست کا بھی دخل ہو، خواہ وہ اجزا متعین و محدود ہوں یا متواتر و متجدد، سیال ہوں یا غیر سیال، اسی لیے ہر طرح کے اجزا سے انتفاع کی حرمت کے بارے میں فقہی نصوص کتب فقہ میں موجود ہیں۔

لیکن اصل کے خلاف بر بنائے ضرورت ان اجزا کو بطور دوا استعمال کرنے کے حکم میں باہم یک گونہ فرق ہونا چاہیے۔ وہ اجزا جن کا بدل فراہم ہوتا رہتا ہے (اور اس ذیل میں عمومی طور سے سیال اجزا آتے ہیں) بوقت ضرورت علاج کے لیے ان کے استعمال کی اجازت ہوگی اور جو اجزا محدود و متعین ہیں اور جسم سے ایسے منسلک ہیں کہ بغیر تصرف اور چیر پھاڑ کے ان سے دوا، انتفاع کی کوئی صورت ہی نہیں، انھیں علاج کے لیے ضرورت کے تحقق کی صورت میں بھی استعمال کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی۔ اس امتیاز کا سبب فقیر کی نگاہ میں یہ ہے کہ:

پہلی قسم کے اجزا کے استعمال میں شرعی رکاوٹ صرف اس کی حرمت ہے، اس کے سوا اور کوئی رکاوٹ وہاں موجود نہیں اور ضرورت شرعیہ یا حاجت شرعیہ کے تحقق کی صورت میں یہ حرمت شرعاً ملحوظ نہیں ہوتی، بلکہ ضرورت و حاجت کے تقاضوں کا لحاظ کیا جاتا ہے۔ یعنی ایسے اجزا کی حرمت ضرورت و حاجت کے دائرہ تاثیر میں ہے۔ اسی لیے دودھ کو بطور دوا استعمال کرنے کی اجازت منقول ہے۔ شامی میں ہے:

"قال في الفتح: وأهل الطب يثبتون للبن البنت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعًا لوجع العين. واختلف المشايخ فيه، قيل: لا يجوز، و قيل: يجوز إذا علم أنّه يزول الرمد.

اور خون اور پیشاب سے علاج کا جواز بھی ملتا ہے۔ شامی میں ہے: وفي التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أنّ فيه شفله ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه. (ص ۲۱۵، ج ٤)

اگر چہ یہ جواز مقید بشرائط اور مخصوص حالات میں ہے۔ لیکن دوسری قسم کے اجزا دوا، استعمال کرنے میں بھی دو چیزیں شرعاً رکاوٹ بنتی ہیں: (۱) حرمت تصرف خواہ کرامت کی بنیاد پر ہو یا نجاست کا بھی عمل دخل ہو (۲) حرمت مُثلہ کہ ان اجزا کا استعمال اس کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ پہلی حرمت تو ضرورت کے اثر سے مخصوص وقت میں اپنے وجود کو اٹھا لیتی ہے اسی لیے ان اجزا سے انتفاع کی راہ اس مخصوص حالت میں کشادہ ہو جاتی ہے جن میں صرف یہی حرمت موجود ہوتی ہے۔ لیکن

حرمت مثلہ کے اٹھنے کی تو کوئی صورت نظر نہیں آتی، کیوں کہ فقہاے احناف کے قول محقق پر یہ ضرورت کے دائرہ اثر سے خارج ہے۔ بدائع الصنائع کتاب الاکراہ میں ہے:

"وأمّا النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلًا فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصًا أو تامًا .... و كذا قطع عضو من أعضائه والضرب المهلك. (ص ۱۷۷، ج۷)

اس لیے اس حرمت کے ہوتے ہوئے ضرورت کے تحقق کی صورت میں بھی ان اجزا کے دواءً استعمال کی اجازت نہیں ہو سکتی اور دوسری قسم کے اجزا میں عموماً وہی اجزا آتے ہیں جو سیال نہیں ہوتے۔ اس لیے فقیر کے خیال میں دونوں طرح کے اجزا سے دواءً انتفاع کے حکم میں فرق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی أعلم.

الجواب [۲] بطور علاج انسانی خون کا استعمال ضرورت اور حاجت دونوں میں سے کسی ایک کے تحقق کے وقت اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہوگا۔ یعنی یہ ضروری ہے کہ شفایابی کا ظن غالب ہو، ضرورت یا حاجت متحقق ہو یا اس کا ظن غالب ہو، محض وہم وخیال مفید جواز نہیں، اس کے سوا کوئی جائز متبادل نہ ہو، جیسے بعض ایسے مریض جن کی عمر کم ہو یا صحت مند ہوں جن کے جسم میں خون کی افزائش بہت جلد اور کثرت کے ساتھ ہوتی ہے، اگر ان کو خون کی جگہ ایک سیال دوا چڑھا دی جائے اور کیس خطرناک ترین قسم کا نہ ہو تو یہ دوا خون کی ضرورت کو پوری کر دیتی ہے۔ ایسے حالات میں خون کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی۔ ان شرائط اور قیود کی تائید مذکورہ بالا شامی کے دونوں جزئیات سے ہوتی ہے اور انھیں جزئیات سے اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ حاجت بھی اس باب میں مؤثر ہے، کیوں کہ آشوب چشم کا علاج ضرورت کے دائرہ میں نہیں، یوں ہی یجوز للعلیل مطلقًا وارد ہے، ہاں! شرط یہ ہے کہ اس کا کوئی متبادل موجود نہ ہو اور متبادل کا موجود نہ ہونا دونوں صورتوں میں ہوتا ہے، حاجت میں بھی اور ضرورت میں بھی۔ واللہ تعالی أعلم.

الجواب [۳] انسانی اعضا اور انسانی خون کے درمیان جو فرق ہے وہ پہلے سوال کے جواب میں تفصیلاً ذکر ہو چکا اور اسی ذیل میں اس بات کا تذکرہ بھی آ چکا کہ اعضا کے استعمال کی اجازت کیوں نہیں اور انسانی خون کے استعمال کی اجازت کیوں ہونی چاہیے؟ اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا فقیر کے خیال میں صحیح نہیں۔ واللہ تعالی أعلم.

الجواب [۴] نہیں ان حالات میں انسانی خون کو دوا کے لیے استعمال کرنا انسانی تکریم کے ایسا منافی نہیں کہ اس کی بنا پر اس کا جواز متاثر ہو، کیوں کہ اس میں سوائے حرمت تکریمی کے اور کوئی شی رکاوٹ نہیں۔ نہ یہ مثلہ ہے، نہ معطی کی جان کو قریب بہ ہلاکت کرنا اور نہ ہی کچھ اور۔ رہ گیا ابتذال کا معاملہ تو خرید و فروخت کی راہیں بند رہنے کی وجہ سے اسے بھی یہاں راہ پانے کی گنجائش نہیں۔ اب یہ صرف باہمی تعاون کا معاملہ رہ جاتا ہے اور حرمت تکریمی کا لحاظ ضرورت وحاجت کے داعیہ کے پیش نظر شرعاً یہاں غیر معتبر ہے۔ اسی لیے دودھ سے علاج روا ہے اور حرمت نجاست کے خیال سے بڑھ کر کسی جان کو ہلاکت سے بچانے کا خیال رکھنا ہے۔ المغنی لابن قدامہ میں ہے:

"وسبب الإباحة الحاجة إلى حفظ النفس عن الهلاك لكون هذه المصلحة أعظم من مصلحة اجتناب النجاسات والصيانه عن تناول المستخبثات". (ص۵۹۶، ج۸) واللّٰہ تعالی أعلم.

الجواب [۵] تداوی بالحرام کے مشروط جواز میں طبیب مسلم عادل حاذق کے قیدیں احترازی ہیں، سیدنا امام احمد رضا قادری قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں: اگر ناجائز چیز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اوس کے سوا دوا نہ ملے

اور یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متحقق نہیں۔(فتاوی رضویہ کتاب الحظر والاباحۃ نصف اول ص۱۴۳، ج۹)

لیکن ان قیدوں کے تحقق میں تعمیم ہوگی کہ یہ حقیقۃً موجود ہوں یا حکمًا اور حکمًا کا لحاظ حقیقت کے متعسر الحصول ہونے کے وقت ہوگا۔لہذا اس تعمیم کی روشنی میں دونوں صورتوں میں ان قیدوں پر دائر ہونے والا حکم نافذ رہے گا۔ہاں! جہاں یہ قیدیں بالکل منتفی ہوں نہ نہ حقیقۃً ثابت ہوں، نہ حکمًا تو وہاں پر یہ جواز نافذ نہ ہوگا۔

اس تعمیم کا سبب یہ ہے کہ اسلام کی قید محض اسلام اور دین کے پیش نظر تو ہو نہیں سکتی کہ مطلق علاج تو بیع وشرا جیسے معاملات سے ہے تو اسلام کی قید کا کیا معنی؟ سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

”رہا کافر طبیب سے علاج کرانا خارجی یا ظاہر مکشوف علاج جس میں اس کی بدخواہی نہ چل سکے وہ تو لا یالونکم خبالا سے بالکل بے علاقہ ہے اور دنیاوی معاملات بیع وشرا واجارہ واستیجار کی مثل ہے“۔(فتاوی رضویہ نصف آخر ج۹، ص۲۹۰)

لیکن چوں کہ یہ علاج داخلی اور اہم نوعیت کا ہے جس کی اہمیت کے پیش نظر ایک حرام چیز سے علاج کا جواز مشروع ہو رہا ہے، اس لیے یہاں پر اسلام کی قید لگائی گئی، تو یقینًا اس تقیید کا مقصد دین اور اسلام کے ظاہری مفہوم کے علاوہ کچھ اور ہوگا اور وہی مقصد اہم مُقیّد کا مطمح نظر ہوگا۔لہذا ان قیود کے مقاصد کی تلاش ضروری ہے تاکہ ان کے معیار پر اس کے حکم جواز کو پیش کر کے اس کے نفاذ کے مقامات معلوم کیے جاسکیں۔فقیر کی نگاہ میں ان قیود کے مقاصد یہ ہیں:

اسلام کی قید طبیب کی ہم دردی پر اعتماد کے پیش نظر ہے، کیوں کہ کفار اسلام دشمنی میں مسلمانوں کے واسطے ضرر رساں ثابت ہوتے ہیں، خصوصًا ایسے امراض میں جہاں مریض کی جان کو خطرہ در پیش ہو۔سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

امام محمد عبدری ابن الحاج مکی قدس سرہ مدخل میں فرماتے ہیں: وأشد في القبح و اشنع ما ارتكبه بعض الناس في هذا الزمان من معالجة الطبيب والكحّال الكافرين الذين لا يرجى منهما نصح ولا خير، بل يقطع بغشهما وأذيتهما لمن ظفرا به من المسلمين سيما إن كان المريض كبيرًا في دينه أو علمه“۔ (فتاوی رضویه ص۲۹۰، ج۹)

طبیب کی حذاقت اور عدالت کی قیدیں طبیب کی تشخیص کی صحت اور مہارت اور احساس ذمہ داری پر اعتماد کے لیے ہیں، تاکہ اس کی روشنی میں یہ تعین ہو سکے کہ یہاں واقعتًا اس علاج کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں اور مریض کو ضرر رسانی یا لاپرواہی کا اندیشہ نہ ہو۔

اخیر کی دونوں قیدیں گذشتہ صدیوں میں مسلمان اطبا کا لازمہ تھیں کیوں کہ اکثر اطبا باعمل عالم دین ہوا کرتے تھے اور اپنے اس فن میں طاق۔اسی لیے بعض کتابوں میں تداوی بالحرام کے جواز کے لیے صرف مسلم طبیب کی شرط ذکر کی گئی، لیکن یہاں بھی حذاقت وعدالت کی قیدیں لازمی طور سے حالات زمانہ کے پیش نظر ملحوظ تھیں۔چناں چہ تبیین الحقائق اور عالمگیری میں ہے:

”يجوز للعليل شرب الدم والبول وأكل الميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد

من المباح ما يقوم مقامه". (عالمگیری ص ۱٤٦، ج٤/ تبيين الحقائق ص ٣٣، ج٦)
جب تک یہ قیدیں اپنی صریح حقیقت اور ان کے مفادات کے ساتھ حاصل رہیں تب تک تو خیر کوئی بات ہی نہیں تھی کیوں کہ ان حالات میں تو بہر حال ان قیدوں کا لحاظ حقیقی طور سے ضروری ہوگا، لیکن جب اس زمانہ میں مسلم حاذق اور عادل اطبا عنقا ہیں، تو اگر اب بھی ان قیدوں کی حقیقت لازم رکھی جائے تو حرج بیّن لازم آئے گا۔ اس لیے اگر ان قیدوں کے مفادات دوسری راہوں سے حاصل ہو جاتے ہیں تو حکمًا ان قیدوں کو وہاں تسلیم کرکے حکم جواز کو نافذ رکھا جائے گا۔
مشاہدات، تجربات اور جدید آلات تشخیص کے ذریعہ ان کے مقاصد وفوائد کا حصول ہوتا ہے، اس لیے انھیں بنیاد بنا کر حکم جواز کا تحقق ہونا چاہیے۔
ایسی تعمیم دوسرے باب کے مسائل میں بھی فقہائے کرام سے منقول ہے۔ مثلاً شہادت میں عدالت کا مسئلہ کہ فسق کے شیوع کی حالت میں بعض مسائل میں اگر قاضی کو شاہد غیر عادل کے سچ ہونے پر اعتماد ہو جائے اور عادل گواہوں کا وجود بہت مشکل ہو تو قاضی کو اس کی گواہی قبول کرنے کا اختیار ہے کیوں کہ عدالت نہ سہی لیکن عدالت کا مفاد اس اعتماد کی صورت میں حاصل ہے۔ كما ذكره الإمام أحمد رضا القادري في فتاواه.
واضح ہو کہ اس سے پہلے فقیر نے ان قیدوں کو قید احتیاطی لکھا تھا، لیکن غور کرنے کے بعد مذکورہ بالا صورت سامنے آئی اور اس مفہوم کی تعبیر بدل گئی۔ والله تعالى أعلم.



تنقیحی مقالہ-۷ از: مولانا محمد ابوالحسن قادری مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی

الجواب [۱] جزئیات فقہ اور تصریحات فقہا سے پتہ چلتا ہے کہ انسان کے جزء مائع اور جزء غیر مائع کے درمیان فرق ہے، جزء مائع کو بوقت ضرورت و حاجت شرعی بطور دوا فقہائے کرام نے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔
چناں چہ عورت کا دودھ جزء انسان ہے اور جزء انسان سے انتفاع کی حرمت پر بے شمار نصوص شرعیہ، جزئیات فقہیہ وارد ہیں:
- ہدایہ میں ہے: والاستمتاع بالجزء حرام. (ج۲، ص ۲۸۹)
- ہندیہ میں ہے: الانتفاع بأجزاء الأدمي لم يجز للكرامة كذا في جواهر الأخلاطي. (ج٥ ص ٣٥٤)

مگر اس کے باوجود بوجہ ضرورت بطور دوا اسے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔ چناں چہ فتاوی ہندیہ ج۴، ص۱۱۴ میں ہے:
"ولا بأس بأس يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء".
- نیز اسی میں ہے: ولايجوز للمرضعة دفع لبنها للتداوي ان أضر بالصبي كذا في القنية.
- فتح القدیر میں عورت کے دودھ کے استعمال کے تعلق سے ہے: لأنه جزء الأدمي، فلا يجوز الانتفاع به للضرورة. (ج٣، ص ٣١٠)

تنویر الابصار مع درمختار میں ہے: ويثبت التحريم بعد الفطام على المذهب و لم يبح الإرضاع بعد مدته لأنه جزء الأدمي والانتفاع لغير ضرورة حرام على الصحيح. (ص ٤٣٨، ج٢)
آخر الذکر عبارتوں سے واضح ہے کہ اگر بچہ کو ضرر نہ پہنچے تو دودھ پلانے والی عورت اپنا دودھ دوا کے لیے دے سکتی

ہے۔یوں ہی ضرورت کے وقت عورت کے دودھ سے انتفاع جائز ہے۔

نیز ردالمحتار میں ہے: التداوي بلبن البنت للرمد قولان، قيل بالمنع و قيل بالجواز إن علم فيه الشفاء كما في الفتح هنا. وقال في موضع آخر: إن أهل الطب يثبتون نفعًا للبن البنت للعين. وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتّداوي كالخمر واختار في النهاية والخانية الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواءً غيره.(ج٤ ص ١٢٦)

ایسے ہی انسانی خون سے اس کی کرامت کے باعث انتفاع اور اس کو دوا میں استعمال کرنا حرام، مگر جب کسی کی نکسیر پھوٹ جائے اور خون نہ بند ہو، ہلاکت کا غلبۂ ظن ہو جائے تو خون بند کرنے کی غرض سے بطور دوا استعمال کرتے ہوئے اس خون سے آیات قرآنیہ مثلاً سورۂ اخلاص یا فاتحہ وغیرہ لکھنا جائز کہ ضرورت ہے۔ردالمحتار میں ہے:

"ونص ما في الحاوي القدسي إذا سال الدّم من أنف إنسان ولا ينقطع حتى يخشى عليه الموت وقد علم أنّه لو كتب فاتحة الكتاب أو الإخلاص بذلك الدم على جبهته ينقطع فلا يرخص له فيه و قيل: يرخص كما رخص في شرب الخمر للعطشان و أكل الميتة في المخمصة وهو الفتوى". (ج١،ص ١٥٤)

فتاوی ہندیہ میں ہے: والذي يرعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئًا من القرآن قال أبو بكر الإسكاف يجوز. (ج٤،ص ١١٢)

اسی میں ہے: يجوز للعليل شرب الدم والبول و أكل الميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه.

ان جزئیات سے روشن کہ انسان کے جزء مائع دودھ اور خون سے بوقت ضرورت انتفاع جائز ہے اور ضرورت ان میں مؤثر ہے۔اور جزء مائع کے علاوہ اجزا مثلاً دانت، بال، ہڈی، گوشت وغیرہ کسی سے بھی انتفاع کے جواز پر کوئی جزئیہ نظر نہیں آتا، بلکہ انتفاع کی حرمت پر فقہا نے جزئیات صریحہ ارقام فرماتے ہیں۔چناں چہ شرح السیر الکبیر میں ہے:

"والأدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الأدمي الحي إكرامًا فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة". (ج١ ،ص ٩٠)

فتاوی ہندیہ میں ہے: إذا كان برجل جراحة يكره المعالجة بعظم الخنزير والإنسان، لأنّه يحرم الانتفاع به.(ج٥ ص ٣٥٤)

فتاوی ہندیہ میں ہے: ووصل الشعر بشعر الأدمي حرام سواء كان شعرها أو شعر غيرها، كذا في الاختيار شرح المختار. (ج٤ ،ص ١١٣)

ردالمحتار میں ہے: وإن قال له آخر: اقطع يدي وكُلها لا يحل، لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته. (ج٥ ،ص ٢٣٨)

گویا جزء مائع میں ضرورت کا اعتبار و لحاظ ہوتا ہے اور جزء غیر مائع میں ضرورت کا اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ ضرورت کے دائرے سے باہر ہوتا ہے۔

الجواب [٢] انسانی خون کے استعمال میں حاجت شرعی بھی مؤثر ہے، اس کی تائید کتب فقہ کے درج ذیل

مشہور و معروف جزئیہ سے ہوتی ہے۔غمز العیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر ص ۱۰۸ میں ہے:

"قال التمرتاشي في شرح الجامع الصغير نقلًا عن التهذيب، يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه".

ظاہر ہے کہ جب کسی مسلم طبیب نے بتایا کہ مریض کے لیے خون میں شفا ہے اور اس کے قائم مقام کوئی اور چیز نہیں تو ایسے وقت میں مریض کو خون پینے کی اجازت ہے اور یہ ضرورت و حاجت دونوں کو عام ہے، اس لیے کہ ضرورت اس وقت ہوتی جب وہ اس حالت کو پہنچ جاتا کہ خون نہ پینے سے ہلاکت یا قریب ہلاکت ہو جاتا ہے جب کہ یہ جزئیہ اسے اور اس کے علاوہ کو بھی شامل ہے۔

الجواب [۳] انسانی اعضا بال، ہڈی، گوشت جیسے اجزاے غیر مائع کا استعمال بوقت اضطرار بھی ناجائز ہے، ردالمحتار ص ۲۳۸، ج ۵ میں ہے: وإن قال له آخر: اقطع يدي وكلها لا يحل؛ لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته. مگر اجزاے مائعہ مثلاً دودھ اور خون کے استعمال میں ضرورت کا اعتبار ہے، چناں چہ مرد کو عورت کا دودھ بطور دوا ناک میں چڑھانے اور پینے کی اجازت ہے۔ولا بأس بأن يستعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء.(هنديه ص ١١٢، ج ٤)

ردالمحتار میں دوا کے طور پر دودھ کے استعمال کے تعلق سے ہے: لايحلّ التداوي به في العين الرمداء و فيه قولان، قيل بالمنع و قيل بالجواز إذا علم فيه الشفاء كما في الفتح هنا. (ص ١٢٦، ج ٤)

حاشیہ علی الہدایہ میں ہے: في التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاء ه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه. (ص ٤٧٦، ج ٤)

لہٰذا ضرورت و حاجت کے تحقق کے وقت انسانی خون کے استعمال کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

الجواب [۴] بوقت ضرورت و حاجت انسانی خون چڑھانا انسانی تکریم کے منافی نہیں، ورنہ دوا کے طور پر مرد کو عورت کا دودھ پینا اور ناک میں چڑھانا درست نہ ہوتا اور نہ اسے آشوب زدہ آنکھ میں لگانا جائز ہوتا کہ جس طرح خون جزء انسانی ہے، اسی طرح دودھ بھی جزء انسانی ہے۔

الجواب [۵] تداوی بالحرام میں طبیب مسلم عادل ہونا شرط اور واجب نہیں، اس لیے کہ علاج و معالجہ معاملات سے ہے اور معاملات میں عدالت دو وجہوں سے شرط نہیں۔

(۱) عدالت کی شرط موجب حرج ہے۔شامی ج ۵، ص ۲۴۳ میں "لكثرة وقوعها" کے ذیل میں ہے:

"فاشتراط العدالة فيها يؤدّي إلى الحرج و قَلَّ ما يجد الإنسان المستجمع لشرائط العدالة ليعامله أو يستخدمه أو يبعثه إلى وُكلائه".

مجمع الانہر میں ہے: قال صاحب المنح: ويقبل قول الفاسق والكافر في المعاملات؛ لأنها يكثر وجودها فيما بين أجناس الناس فلو شرطنا شرطًا زائدًا أدّى إلى الحرج فقبل قوله مطلقًا دفعًا للحرج. (ج ٢، ص ٦٠٩)

(۲) عدالت کی شرط صرف دیانت میں ہوتی ہے۔ملتقی الابحر میں ہے: شرط العدل في الديانات. (ج ٢، ص ٦٥٩)

تنویر الابصار میں ہے: شرط العدالة في الديانات هي التي بين العبد و الرب كالخبر عن نجاسة الماء فيتيمم. (ج ٥، ص ٢٤٣)

اور اسلام بھی شرط نہیں اس لیے کہ معاملات میں کافر کی بھی خبر معتبر ہے تو اگر اسلام درجۂ شرط وضرورت میں ہوتا تو کافر کا قول ہرگز معتبر نہ ہوتا۔

درمختار میں ہے: ويقبل قول الفاسق والكافر والعبد في المعاملات لكثرة وقوعها. (ج٥، ص٢٤٣)

ملتقی الابحر میں ہے: ويقبل في المعاملات قول الفرد ولو أنثى أو عبدًا أو فاسقًا أو كافرًا. (٢،ص٦٠٩)

لہذا معلوم ہوا کہ اسلام وعدل کی قید محض اس لیے لگائی گئی کہ طبیب کے قول پر اعتماد و وثوق ہو جائے، گویا تداوی بالحرام کے باب میں شے حرام کے استعمال میں حصول شفا کا علم (بمعنی یقین وغلبۂ ظن) ہونا اصل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر مریض کو خود یقین سے معلوم ہے یا اسے غلبۂ ظن ہے کہ فلاں حرام شے کے استعمال سے شفا مل جائے گی تو اسے اس حرام شے کے استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ چناں چہ تفسیر قرطبی اور حاشیہ ترمذی میں ہے:

"قال إن المريض لو علم بالقطع الشفاء ثم لم يداو به فهو عاص مثل الجائع الذي عنده طعام ولو كان الشفاء مظنونًا فهو في حد الجواز ولو كان موهومًا فترك ذلك الدواء أحسن وهو توكل". (ج٢ ،ص٢٤)

اب یہ مسئلہ روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ طبیب مسلم عادل کی قید محض انشائے اعتماد و وثوق کے لیے ہے اور کافر طبیبوں سے موہوم اندیشہ سے بچنے کے لیے ہے، دور حاضر میں تجربہ سے اعتماد حاصل ہو سکتا ہے، لہذا طبیب مسلم عادل کے فقدان سے تداوی بالحرام پر کوئی منفی اثر نہیں پڑے گا۔ هذا ما ظهر لي عند ربي.



تنقیحی مقالات و آرا - بار دوم

تنقیحی مقالہ - ۱ از: تاج الشریعہ حضرت علامہ و مولانا مفتی محمد اختر رضا خاں ازہری دام ظلہ العالی، بریلی شریف

خون حرام قطعی ہے۔ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اس کی حرمت صراحۃً وارد ہوئی ہے اور عین کی طرف حرمت کی اضافت اس امر کا فائدہ دیتی ہے کہ اس میں تصرف ہر طرح حرام ہے اور اس کے استعمال کی تمام وجوہ ممنوع ہیں، تفسیر بیضاوی میں زیر آیت کریمہ فرمایا:

”(إنمّا حرّم عليكم الميتة) أكلها والانتفاع بها وهي الّتي ماتت في غير ذكاة، والحديث الحق بها ما أبين من حي والسمك والجراد أخرجهما العرف عنها أو استثناه الشرع. والحرمة المضافة إلى العين تفيد عرفًا حرمة التصرف فيها مطلقًا إلّا ما خصّه الدّليل كالتصرف في المدبوغ لا جرم“.

تفسیر احمدی میں حضرت ملا احمد جیون حنفی علیہ الرحمہ نے بیضاوی سے استناداً جملۂ اخیرہ نقل کیا اور اسے مقرر رکھا:
الحرمة المضافة إلى العين تفيد عرفًا حرمة التصرف فيها مطلقًا إلّا ما خصّه الدليل كالتصرف في المدبوغ.

نیز سیدی ابو بکر جصاص رازی علیہ الرحمہ احکام القرآن میں فرماتے ہیں: الميتة في الشرع اسم للحيوان الميت غير المذكّىٰ و قد يكون ميتة بأن يموت حتف أنفه من غير سبب لآدمي فيه، وقد يكون ميتة بسبب فعلٍ لأدمي، إذا لم يكن فعلُه فيه على وجه الذّكاة المبيحة إلى أن قال وكان ذلك دليلًا على تاكيد حكم التحريم، فإنّه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال أصحابنا: لايجوز الانتفاع بالميتة على وجه ولا يُطْعِمُها الكلابَ والجوارحَ، لأنّ ذٰلك ضربٌ مِن الانتفاع بها وقدحرّم اللّٰهُ الميتة تحريمًا مطلقًا بعينها مؤكدًا به حكمَ الحظر، فلا يجوز الانتفاع بشيء منها إلّا أن يخص شيء منها بدليل يجب التسليم له. قلت: وينسحب هذا الذي ذكر في الميتة على الدم المسفوح بالأولى لعموم القاعدة المارة في البيضاوي و غيره وهذا ظاهر جدًا.

(۲) یہاں سے معلوم ہوا کہ خون کی حرمت کا افادہ جو قرآن نے فرمایا ہے، اس میں کوئی شبہہ نہیں، اس لیے کہ نص قطعی بلکہ نصوص قطعیہ اس خصوص میں وارد ہیں اور ”عرفاً“ کی قید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خون سے کسی طرح انتفاع کی حرمت نصوص کا وہ مفہوم قطعی یقینی ہے جو نزول قرآن کے زمانے میں عرف عام سے مفہوم ہوا، لہذا یہ روشن ہے کہ استعمال خون بہر وجہ حرام ہونے پر جبھی سے اجماع بھی چلا آ رہا ہے۔

(۳) یہی وجہ ہے کہ خون اعلی درجہ کی نجاست غلیظہ ہے کہ اس کے بارے میں نصوص متوافق ہیں اور اس وجہ سے خون امام اعظم کے نزدیک نجاست کا مصداق ہے اور اس پر اتفاق علما بھی ہے، لہذا صاحبین کے نزدیک بھی یہ نجاست غلیظہ ہوا، اس لیے کہ صاحبین کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے جس کے نجس ہونے پر اتفاق علما ہو اور اس میں عموم بلوی نہ ہو اور امام اعظم توافق ادلہ اور عدم معارض نص دیگر کا اعتبار فرماتے ہیں۔ طحطاوی علی مراقی الفلاح میں ہے:

”الإمام رضي اللّٰه تعالى عنه قال ما توافقت على نجاسته الأدلّة فمغلظ، سواء اختلف فيه

العلماء و كان فيه بلوى أم لا، و إلّا فهو مخفف. و قالا: ما اتفق العلماء على نجاسته ولم يكن فيه بلوى فمغلظ وإلّا فمخفف".

خون کے نجاست غلیظہ ہونے کی تصریح تمام کتب فقہ میں موجود ہے: فلا نطيل بسرد العبارات و نكتفي في المقام بما صرّح به الخازن حيث قال: اتفق العلماء على أنّ الدم حرام، لا يؤكل ولا ينتفع به و أنت خبير بالقدر المتفق عليه بين الإمام أبي حنيفة وغيره من الأئمة وما هو المراد من الدم عندنا.

اس نہج پر بھی خون سے انتفاع کی حرمت مطلقہ قطعاً ثابت ہے تو یہ نہیں کہ محض اس کا کھانا پینا یقیناً حرام ہو اور باقی وجوہ انتفاع کی حرمت ظنی ہو۔

(۴) اور جب یہ قاعدہ باتفاق ائمہ مقرر ہوا کہ عین کی طرف منسوب حرمت کا مفہوم عرفی تمام وجوہ تصرف سے منع کلی ہے تو ایسی جگہ میں خون سے انتفاع کی ممانعت قرآن کا مدلول اور اس کی نص قطعی ہے، تو نص کے ہوتے نہ قیاس کی حاجت نہ قیاس درست، قطع نظر اس کے کہ قیاس ہم جیسوں کا وظیفہ نہیں کہ اجتہاد سے قاصر ہیں۔

(۵) خادم فقہ پر پوشیدہ نہیں کہ بسا اوقات حکم مذکور پر مقصور نہیں رہتا، بلکہ نظر بمقصود مذکور کے توابع کو بھی شامل ہوتا ہے اور یہی حکم عام مدلول کلام ٹھہرتا ہے اور قطعیت میں منصوص یا مثل منصوص قرار پاتا ہے، اسی جگہ "مسئلہ خنزیر" کو دیکھیے کہ قرآن میں صاف "لحم الخنزير" فرمایا مگر امت نے اسے صرف گوشت پر مقتصر نہ جانا، بلکہ اس سے حرمت عین خنزیر سمجھی اسی لیے بیضاوی میں فرمایا: إنّما خص اللحم بالذكر، لأنّه معظم ما يؤكل من الحيوان و سائر أجزائه كالتابع له.

خازن میں ہے: أجمعت الأمة على أن الخنزير بجميع أجزائه محرم و إنّما ذكر اللّٰه تعالى لحمه، لأن معظم الانتفاع متعلق به.

احکام قرآن میں ہے: والأمّة عقلت من تأويله و معناه مثل ما عقلت من تنزيله واللحمُ و إن كان مخصوصًا بالذكر، فإن المراد جميع أجزائه و إنما خُصّ اللحم بالذكر، لأنّه أعظم منفعته، و ما ينبغي منه كما نص على تحريم قتل الصيد على المحرم والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد، و خص القتل بالذكر؛ لأنّه أعظم ما يقصد به الصيد، وكقوله تعالى: إِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوْا الْبَيْعَ" فخص البيع بالنهي؛ لأنّه كان أعظم ما يبتغون من منافعهم والمعنى جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة، و إنّما خص على البيع تاكيدًا للنهي عن الاشتغال عن الصلاة، كذلك خص لحم الخنزير بالنهي تاكيدًا بحكم تحريمه و حظرًا لسائر أجزائه، فدل على أن المراد بذلك جميع أجزائه.

تو دم کے بارے میں اگر اکل و شرب پر نص بھی ہوتی اس سے وہی مراد لی جائے گی جو اس کے نظائر میں بتائی گئی۔

(۶) اس جگہ اللہ تعالیٰ نے "رخصت" کا مدار اضطرار پر رکھا ہے، چناں چہ ارشاد ہوا: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ"، لہٰذا ضرورت پر ہی بنائے کار ہوگی کہ اضطرار بے ضرورت نہیں ہوتا۔

(۷) اس جملۂ متصلہ سے صرف نظر کر کے "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ" سے استدلال عجیب ہے اور حرج کو اس خصوص میں قرینہ ضرورت پر رکھنا عین صواب ہے اور توفیق بین الادلۃ کا مقتضی ہے۔

(۸) ضرورت کے تحقق کا اطمینان کر لینے کے بعد یہ دیکھنا ضروری ہے کہ شرع مطہر کا کوئی دوسرا قاعدہ اس کے معارض تو نہیں اور دماء، فروج، مضار، میں اصل حرمت ہے: كما صرّح به سيدي الجد في فتاواه.

(۹) انسانی خون کی حرمت کی علت سب سے جداگانہ ہے اور وہ ''تکریم'' ہے اب یہ دیکھنا ضروری ہے کہ تکریم انسان کیا بتقاضائے ضرورت قابل سقوط ہے؟

تنقیحی مقالہ -۲

از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں چڑھانا بوجہ ضرورت بھی جائز ہے اور بوجہ حاجت بھی۔ عین کی طرف حرمت کی اضافت جمیع وجوہ تصرف کی حرمت کا فائدہ دیتی ہے، لیکن حرمت صرف ان وجوہ کی قطعی ہوتی ہے جن کا ذکر نص قطعی میں ہے اور جن کا ذکر نص قطعی میں نہیں، ان کی حرمت قطعی نہیں، ظنی ہوتی ہے، الّا یہ کہ کوئی دوسری دلیل قطعی حرمت قطعی پر قائم ہو، جیسے اجماع۔

آیت کریمہ "إنّما الْخَمْرُ ....نجسٌ .... فَاجْتَنِبُوه" میں عین خمر کی طرف ''اجتناب'' بلفظ دیگر حرمت کی اضافت ہے۔

ہدایہ میں ہے: سمّاه رجسًا والرجس ما هو محرم العين. (ص۴۹۳ ج۴)

نیز اسی میں ہے: قد جاءت السنة المتواترة أن النبي عليه السلام حرّم الخمر، وعليه انعقد الإجماع.اھ. (ص۴۹۳، ج۴، كتاب الأشربة)

لیکن حرام قطعی اس کے وجوہ تصرف میں محض شرب ہے اور دوسری وجوہ مثل اِحتقان و اِقطار فی الاحلیل وغیرہ حرام قطعی نہیں کہ ان سے اجتناب کا حکم قطعی نہیں، جیسا کہ میرے تنقیحی مقالہ سے عیاں ہے۔

آیت کریمہ "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ" میں گو مطلق دم کی طرف حرمت کی اضافت ہے، لیکن مراد مطلق دم نہیں، بلکہ دم مسفوح ہے، یونہی ممانعت جمیع وجوہ تصرف سے ہے، لیکن منطوق صرف ''طعم'' ہے۔ ان دونوں باتوں کا ذکر سورۂ انعام کی آیت کریمہ ۱۴۵ میں یوں ہے: قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗۤ اِلَّاۤ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَۃً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّہٗ رِجْسٌ.

طعم کا لفظ قرآن حکیم میں شرب کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے، حضرت طالوت کے واقعہ میں یہ آیت ہے: فَمَنْ شَرِبَ فَلَیْسَ مِنِّیْ وَمَنْ لَّمْ یَطْعَمْہُ فَاِنَّہٗ مِنِّیْ، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے یہاں طعم کا معنی پینا کیا ہے۔ (اواخر سورہ بقرہ)

لہٰذا طعم دم حرام قطعی ہوا اور باقی وجوہ تصرف حرام ظنی۔ واللّٰہ تعالی أعلم.

تحقیق حق: اس مبحث نفیس کی تحقیق یہ ہے کہ کتاب وسنت میں جب عین شے کی طرف تحلیل یا تحریم کی نسبت کی جاتی ہے تو وہاں فی الواقع اس فعل کی تحلیل یا تحریم مراد ہوتی ہے جو اس شے سے مقصود ہو، مثلاً آیت کریمہ " اُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِيْمَةُ الْاَنْعَامِ" سے مقصود ''اکل'' ہے یہ مراد نہیں کہ اس سے انتفاع کی تمام صورتیں حلال کر دی گئیں۔

یوں ہی آیت کریمہ ''حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ'' میں عین میتہ وعین دم کی طرف حرمت کی نسبت ہے تو

یہاں حرمت سے مراد ''حرمت اکل وشرب'' ہے کہ میتہ سے مقصود ''اکل'' اور دم سے مقصود ''شرب'' ہے، اسی پر جمیع اہل حق کا اتفاق ہے، بلکہ علامہ عبد القاہر بغدادی کی صراحت کے مطابق اجماع سلف ہے۔ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

"مسألة: لا إجمال في التّحريم المُضَاف إلى العين نحو: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ" وَ "حُرِّمَتِ الْخَمْرُ" ونحوهما. و في الكشف: و التّحليلِ المضافِ إليه نحو: "أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيْمَةُ الْأَنْعَامِ" خلافًا لأبي عبد الله البصري من المعتزلة".

لنا: إفادة الاستقراء إرادةُ منعِ الفعلِ المقصود منها أي من الأعيان فتعيّن المراد فلا إجمال حتى فُهِم في "حرّم الخنزير، والخمر، والحرير، والأمّ" الأكل في الأوّل والشُّرب في الثاني واللّبس في الثالث والوطؤ أو النكاح في الرابع .... والأولىٰ أن يقال: المدّعىٰ أنّ نفس إضافة التحريم إلى العين لا توجب الإجمال للعرف الشائع فيه لفهم المنع عن الفعل المقصود، ولا ينافي عروض الإجمال بعارضٍ آخر كتعدّد المقاصد و عدم القرينة على بعض معيّن فتأمّل.................... واستدلّ عبد القاهر البغدادي بانعقاد الإجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالإجمال، فإنّ السَّلف بأجمعهم كانوا يستدلّون بهذه الأيات على التّحريم، يكفرون مُؤوِّلها و يقولون: يُكفَّرُ بإنكار ظواهر هذه الآيات المقطوعة فالإجمال بمراحل.

ثم إنّ أهل الحق بعد اتفاقهم على نفي الإجمال أن المقصود تحريمُ الفعل المقصود اختلفوا، فذهب الشافعية و بعض أصحابنا: أن فيه مجازًا في العين المضاف إليه، أو إضافة التحريم، أو إضمارًا.

وذهبَ مُحقِّقوا الحنفية: إلى أنّه حقيقةٌ و لا مجاز و لا إضمار أصلًا، قال الإمام فخر الإسلام: ومنَ النّاس مَن ظنّ أن التّحريم المضاف إلى الأعيان مثل المحارم والخمر مجازٌ، لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازًا، وهذا غلطٌ عظيمٌ، لأنّ التّحريم إذا أضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه و تحقّقه، فكيف يكون مجازًا؟ لكنّ التحريم نوعان.

تحريمٌ يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلًا (للفعل) كأكل مال الغير (فإنّه يجوز بإجازه المالك،ن)

والنوع الثاني: أن يخرج المحلّ في الشرع من أن يكون قابلًا لذلك الفعل (كَنِكَاح الأم) لا يجوز بإذنها أيضًا فينعدم الفعل من قبل عدمِ مَحَلِّهِ فيكون نسخًا فيصيرُ الفعلُ تابعًا من هذا الوجه فيقام المحل صالحًا له. وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصوّر في جانبِ المحلّ لتوكيد النفي.

فإمّا أن يجعل مجازًا ليصير مشروعًا بأصله فغلط فاحشٌ، والله أعلم انتهى كلماته الشريفة اھ".

(مسلم الثبوت و فواتح الرحموت ص ٣٤، ج٢)

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ آیت کریمہ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ" اور ان کے امثال جن میں عینِ شے کی طرف حرمت کی اضافت کی گئی ہے، ان میں تحریم سے مراد اس فعل خاص کی تحریم ہے جو شے سے عرفاً مقصود ہوتی ہے، اس پر اہل حق کا اتفاق ہے، بلکہ قدریہ کے دعویٰ اجمال سے پہلے تمام سلف کا اسی پر اجماع تھا۔

اختلاف اہل حق کے درمیان اس بارے میں ہے کہ عین شے کی طرح حرمت کی نسبت حقیقت ہے یا مجاز، ائمہ شافعیہ اسے مجاز بتاتے ہیں اور ائمہ حنفیہ حقیقت۔ اور امام فخر الاسلام کی تحقیق انیق سے عیاں ہے کہ اس کا حقیقت ہونا ہی حق ہے۔ امام فخر الاسلام کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ حرمت جس کا تعلق فعل سے ہو اور محل فعل میں فعل کی گنجائش باقی ہو، جیسے اکلِ مالِ غیر کہ حرام ہے لیکن مالک کی اجازت سے اس میں اکل کی گنجائش باقی ہے۔

دوسری وہ حرمت جس میں محل فعل شرعاً فعل کا محل ہونے سے خارج ہو جائے اور اس میں فعل کی گنجائش باقی ہی نہ رہے، جیسے نکاح محارم کہ حرام ہے اور محل مثلاً ماں، بہن، بھانجی میں نکاح کی گنجائش باقی نہیں ہے، حتی کہ ان کی اجازت سے بھی ان کے ساتھ نکاح حلال نہ ہوگا، یہاں بھی فعل کی طرف نسبت ہو سکتی تھی، لیکن اس کی بجائے محل کی طرف نسبت اس لیے کی جاتی ہے، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ محل قابل فعل نہیں ہے، نیز اس سے نفی کی تاکید ہوتی ہے۔ (ختم)

أقول بتوفيق الله تعالى: حرمت کی نوع دوم میں محل فعل، قابل فعل نہیں رہ جاتا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس سے انتفاع مطلقاً ممنوع ہے، ہاں! جس فعل کی ممانعت عرفاً مقصود ہے، اگر اس پر اجماع ہو، تو اس کی حرمت قطعی ہوگی، جیسے نکاح محارم، اکل میتہ و شرب دم کی ممانعت۔ ایسا نہیں کہ عرف قطعی ہے، بلکہ عرفاً جس مفہوم پر اجماع امت واقع ہوا وہ اجماع قطعی ہے۔ اور جو فعل عرفاً مقصود نہیں ہے، اس کی ممانعت قطعی نہ ہوگی، یوں ہی جس فعل مقصود کی ممانعت پر اجماع نہ ہو، اس کی ممانعت بھی قطعی نہ ہوگی، مثلاً ارشاد باری: وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ میں عین خبیثہ کی طرف حرمت کی اضافت ہے، مگر خبیثہ کے بعض افراد مثلاً میتہ، دم، خنزیر کے اکل و شرب کی ممانعت پر اجماع قائم ہے، ساتھ ہی ان کی حرمت منصوص بھی ہے، لہٰذا ان کی حرمت قطعی ہے اور اس کے کثیر افراد مثلاً خصیتین، ذکر، فرج، آنتیں ان کے اکل کی ممانعت پر اجماع نہیں ہے، لہٰذا ان کی ممانعت ظنی ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے فتاوی رضویہ جلد ۸، ص ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶ میں حلال جانوروں کے بائیس اجزاے خبیثہ شمار فرمائے ہیں جن میں سے اکثر کو ممنوع و مکروہ قرار دیا ہے، اس کے شروع کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمایئے، رقم طراز ہیں:

"أخرج الطبراني في المعجم الأوسط عن عبد الله بن عُمر: و ابنُ عدي والبيهقي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم يكره من الشاة سبعًا، المرارة، والمثانة، والحياء، والذَّكَرَ، والأنثيين، والغُدّة، والدَّم. حاشیہ علامہ طحطاوی میں ہے: قال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: أمّا الدّمُ فحرامٌ بالنّص، و أكره الباقيةَ، لأنّها ممّا تَسْتَخْبِثُه الأنفسُ- قال الله تعالى: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ، اور مختار و معتمد یہ ہے کہ کراہت سے مراد کراہت تحریمی ہے، یہاں تک کہ امام ملک العلما نے بلفظ حرمت تعبیر کی"۔ (فتاوی رضویہ ص ۳۲۴، ج ۸)

ان تفاصیل سے یہ امر واضح ہو کر سامنے آ گیا کہ عین شے کی طرف حرمت کی اضافت اس سے بجمیع وجوہ انتفاع کے حرام قطعی ہونے کی دلیل قطعی نہیں، بلکہ صرف اس فعل سے حرمت کی دلیل قطعی ہے جو عرفاً مقصود ہو، ساتھ ہی وہ منطوق ہو یا مجمع علیہ، یہی وجہ ہے کہ حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے حرمتِ میتہ کی تشریح حرمتِ اکلِ میتہ سے فرمائی، چناں چہ مشکوۃ شریف باب تطہیر النجاسۃ میں ہے:

"عن عبد الله بن عباس، قال: تُصُدِّقَ عَلى مَولاةٍ لِميمونةَ بِشَاةٍ، فماتتْ، فمرّ بهارسولُ الله صلى الله عليه وسلّم فقال: هَلّا أخَذْتُم إهابَهَا فَدَبَغْتُمُوه فانتفعتُم به؟ فقالوا: إنّها ميتة، فقال: إنما حرّم أكلها. متفق عليه". (مشكاة ص ٥٢، فصل ١)

اشعۃ اللمعات میں "إنّما حرّم أكلها" کا ترجمہ ہے:

"پس فرمود آنحضرت حرام نیست، مگر خوردن میتہ، نہ مطلق انتفاع بداں" (ص ۲۵۳، ج ۱)

اس حدیث پاک سے اس عرف کی مکمل تائید ہوتی ہے جس سے فعل مقصود کی حرمت پر استدلال کیا گیا ہے۔

سونا اور ریشم حرام ہیں: عن علي أنّ النّبي صلى الله تعالى عليه وسلّم أخذ حريرًا فجعله في يمينه، فأخذ ذهبًا، فجعله، في شماله، ثم قال: إنّ هذين حرامٌ على ذكور أمّتي، رواه أحمد و أبو داؤد و النسائي. (مشكاة المصابيح ص ٣٧٨)

اس حدیث پاک میں عین سونا کی طرف حرمت کی اضافت ہے، پھر بھی پندرہ صورتوں میں سونے کا استعمال جائز ہے، جیسا کہ فتاوی رضویہ ص ۴۱، ۴۲، ۴۳، ج ۹ میں اس کی پوری تفصیل جمیل موجود ہے، یوں ہی ریشم کی طرف بھی حرمت کی اضافت ہے، مگر لُبس جو اس سے مقصود ہے، اس کے سوا صورتیں حرام نہیں، جیسا کہ درمختار کتاب الحظر والإباحة، فصلٌ في اللبس میں ہے: ولا بأس بكلة الديباج.

ردالمحتار میں ہے: (ولا بأس بكلة الديباج) هو ما سداه و لحمته إبريسم، شرح وهبانية (للرجال) الكلة بالكسر البشخانة والناموسية، لأنه ليس يلبس، ونظمه شرح الوهبانية فقال: [الطويل]

في كلة الديباج فالنوم جائز ❖ وفي قنية والمنتقى ذا مسطر

(وتكره التّكمة منه) أي: من الديباج هو الصحيح، وقيل لا بأس بها (و كذا) تكره (القلنسوة و إن كانت تحت العمامة). (ص ٥٠٩، ج ٩)

کتب فقہ کے جزئیات سے بھی یہی شہادت فراہم ہوتی ہے، چند ملاحظہ فرمایئے:

● فتح القدیر میں ہے: واعلم أنّ الظاهر من تحريم هذه الأعيان انصراف اليمين إلى الفعل المقصود منها كما في تحريم الشرع لها في نحو حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم —— وَ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ وَالْخِنزِيرُ" أنه ينصرف إلى النكاح والشرب والأكل، ولذا قال في الخَلاصة: لو قال هذا الثوب عليّ حرام فلبسه حنث إلّا أن ينوي غيره. (ص ٣٧٢، ج٤)

● نیز اسی میں ہے: ولو قال لدراهم في يده: "هذه الدراهمُ عَليَّ "حرام" إن اشترى بها حنث و إن تَصَدَّقَ بها أو وهبها لم يحنث بحكم العرف. (ص ٣٧٢، ج٤)

● فتاوی ہندیہ میں ہے: إن كان في يده دراهم فقال: "هذه الدراهم حرام عليّ" ينظر إن اشترى بها شيئًا يحنث في يمينه و إن وهبها أو تصدق بها لا يحنث في يمينه. و في البقالي لو حرّم طعامًا أو نحوه فهو يمين على ما تناوله المعتاد أكلًا في المأكول و لبسا في الملبوس إلّا أن يعني غيره قال و كذلك سائر التصرفات في الأشياء. (ص ٥٥، ج٢)

● البحر الرائق میں ہے: مع أنّ حرمة العين المراد منها تحريم الفعل، فإذا قال: "هذا الطعام عَلَيَّ حرام". فالمراد أكله، و كذا إذا قال: هذا الثوب عليّ حرام، فالمراد لبسه إلّا إذا نوى غيره كما في الخلاصة. إھ. (ص۲۹۳، ج٤)

درمختار میں ہے: ومن حرّم على نفسه شيئًا ثم فعله، بأكل، أو نفقة كفر ليمينه اھ. (كتاب الإيمان)

● ردالمحتار میں ہے: (قوله: بأكل أو نفقة) أي: أو نحوهما من لبس ثوب أو سكنى دار، كل شيء بما يناسبه و يقصد منه. (ص ٥٠٨، ج٥، كتاب الإيمان، مطلب في تحريم الحلال)

● ردالمحتار میں ہے: أيّد في البحر كلام الخانية بأنّ حرمة العين يراد منها تحريم الفعل، فإذا قال: هذا الطعام عليّ حرام، فالمراد أكله، و في هذا الثوب المراد لبسه". (ص ٥١٠، ج٥)



مناقشہ

اجلاس فیصل بورڈ بریلی شریف

(۲۱ ربیع الآخر ۱۴۲۲ھ/۱۴ جولائی ۲۰۰۱ء)

اشکال: بیع میتہ دیگر وجوہ انتفاع سے ہے، مگر حرام ہے۔

جواب: یہ حرام اس لیے ہے کہ یہ اکل بالباطل ہے جو حرام قطعی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: لَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ. اور اس پر بیع کا اطلاق محض "صورت بیع" کے لحاظ سے ہے جو اطلاقِ حقیقی ہے، نہ مجازی کیوں کہ یہاں بیع کا کوئی وجود ہی نہیں ہے۔

اشکال: بیع خمر ایک صورت میں باطل اور ایک صورت میں فاسد ہے، جو بلاشبہہ حرام ہے اور یہ اکل وشرب کے سوا دوسری صورت ہے۔

جواب: یہاں حرمت پر نص صریح موجود ہے کہ سرکار علیہ الصلاۃ والسلام نے دس آدمیوں پر شراب کے سلسلے میں لعنت فرمائی، انھیں میں سے بیچنے اور خریدنے والے بھی ہیں۔

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فِي الْخَمْرِ عَشَرَةً عَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا وَشَارِبَهَا وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَآكِلَ ثَمَنِهَا وَالْمُشْتَرِيَ لَهَا وَالْمُشْتَرَاةَ لَهُ. (سنن الترمذي، رقم الحديث ١٣٤٢، كتاب البيوع، باب النهي أن يتّخذ الخمر خلًّا. والله تعالى أعلم بالصواب.



تنقیحی رائے-۳ از: مولانا محمد ناظم علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] زندہ انسان کے جزء مائع اور غیر مائع میں فرق ہے کہ جزء مائع کا استعمال مقام ضرورت وحاجت میں جائز ہے، مگر جزء غیر مائع سے انتفاع کسی بھی حال میں جائز نہیں۔

الجواب [۲] اسی فرق مذکور کے سبب انسانی خون کے استعمال میں ضرورت و حاجت دونوں کی تاثیر کارفرما ہے، نہ یہ کہ صرف ضرورت مؤثر ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے: والذي رعف فلا يرقأ دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئًا من القرآن قال أبو بكر الإسكاف: يجوز. (ج٥، ص ٣٥٦)

ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں ضرورت شرعیہ نہیں متحقق ہے، بلکہ حاجت کا تحقق ظاہر ہے۔

الجواب [۳] دوا اور علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال ضرورت و حاجت دونوں حالتوں میں جائز ہے، جیسا کہ ابھی گزرا۔

الجواب [۴] انسانی خون چڑھانا تکریم انسانی کے منافی ہے، مگر یہ تکریم انسانی فرق مذکور کے سبب ضرورت و حاجت دونوں حالتوں میں ساقط ہو جاتی ہے۔ فتاوی ہندیہ میں ہے: لا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة و يشربه للدواء. (ج٥، ص ٣٥٥)

ظاہر ہے کہ یہاں پر عورت کے دودھ سے انتفاع بر بنائے حاجت اور بطور دوا اس کا پینا بر بنائے ضرورت جائز ہے جیسا کہ مبسوط سرخسی میں اس کی علت " لأنه موضع الحاجة و الضرورة" بتائی ہے یہی فرق انسانی خون میں بھی ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ "الحرمة المضافة إلى العين تفيد حرمة التصرف فيها مطلقًا" قابل توزیع ہے اس لیے کہ انسانی خون سے انتفاع اکل و شرب کے علاوہ نص قطعی سے ثابت ہو اور اس تحریم کی علت محض تکریم انسانی ہو اور یہ صرف بتقاضائے ضرورت قابل سقوط ہو تو خون سے قرآن کریم کی کتابت بوقت حاجت کیوں کر روا ہوتی، علاوہ ازیں یہاں ضرورت و حاجت و کرامت باہم متقابل ہیں تو کرامت پر حاجت و ضرورت کو ترجیح حاصل ہوگی، نہ یہ کہ تکریم انسانی محض بتقاضی ضرورت ہی قابل سقوط ہو کیوں کہ فقہائے کرام نے کرامت پر ضرورت و حاجت کو ترجیح دی ہے جیسا کہ فتاوی ہندیہ کے درج ذیل جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے:

"امرأة حامل ماتت و علم أن ما في بطنها حي فإنه يشق بطنها من الشق الأيسر و كذلك إذا كان أكبر رأيهم أنه حي يشق بطنها". (فتاوی عالگیری ص ١١٤، ج٤، كتاب الكراهية)

ظاہر ہے کہ یہاں کرامت انسانی پر ضرورت و حاجت کو ترجیح دی گئی ہے۔



تنقیحی رائے - ۴

از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، جامعہ عربیہ ضیاء العلوم بنارس

الجواب [۱] بطور دوا انسان کے جزء مائع و غیر مائع کے استعمال میں فرق ہے کہ جزء مائع کا استعمال تو جائز، لیکن جزء غیر مائع کا استعمال جائز نہیں۔

الجواب [۲] جن حالات میں ایک انسان کو دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے ان تمام حالات میں ضرورت کی طرح حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے۔

الجواب [۳] زندہ انسان کے عضو کا استعمال بوقت اضطرار جائز نہیں، لیکن دوا و علاج کے لیے انسانی خون کے استعمال کی اجازت ہے۔

الجواب [۴] خون چڑھانا یقیناً انسانی تکریم کے منافی عمل ہے۔

الجواب [۵] تداوی بالحرام میں ''طبیب مسلم عادل'' کی قید حصول اعتماد اور اندیشہ اضرار سے بچنے کے لیے ہے۔ آج کل امراض کی تشخیص کے لیے جدید آلات طب کی ایجاد نے کافی اعتماد پیدا کر دیا ہے۔ لہذا فی زمانا مسلم اور عادل طبیب کے فقدان سے تداوی بالحرام پر کوئی منفی اثر نہیں پڑنا چاہیے۔



تنقیحی رائے -۵ از: مولانا آل مصطفے مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

تکریم انسان بتقاضائے ضرورت کبھی قابل سقوط ہوتی ہے، کبھی نہیں۔ واللہ تعالی أعلم.



تنقیحی رائے -٦ از: مولانا اختر حسین قادری بستوی، استاذ دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی، بستی

الجواب [۱] خون نجس و ناپاک اور حرام قطعی ہونے کے باوجود بحالت ضرورت اس کا استعمال درست ہے۔

الجواب [۲] اور جتنی مقدار کے استعمال سے ضرورت پوری ہو جائے، اس سے زیادہ کا استعمال حرام ہے۔

الجواب [۳] ضرورت کا تحقق جس بھی صورت میں ہو اسی صورت میں حکم جواز رہے گا۔



تنقیحی رائے -۷ از: مولانا ابوالحسن مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی

الجواب [۱] ضرورت و حاجت کے تحقق کے وقت ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز۔

الجواب [۲] اپنا خون دوسرے کو ضرورت و حاجت کے تحقق کی صورت میں ہبہ کرنا یوں ہی بوقت اضطرار خریدنا جائز، مگر بیچنا جائز نہیں۔

الجواب [۳] بلڈ بینک میں احتیاطاً یا محض ہم دردی کی بنیاد پر خون جمع کرنا جائز نہیں۔ واللہ تعالی أعلم.



چوتھا باب

اعضا کی پیوند کاری

(سوال نامہ)

اعضا کی پیوند کاری

مرتب: محمد نظام الدین رضوی مصباحی
رکن مجلس شرعی واستاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جدید علم الجراحت کی روز افزوں ترقی اور حیرت انگیز اکتشافات نے جہاں دنیا کو بہت سے مہلک اَمراض سے نجات دینے اور زندگی کو خوش گوار بنانے کے طبی اسباب فراہم کیے ہیں وہیں اہل اسلام کے لیے طرح طرح کی مشکلات اور مسائل بھی لا کھڑے کیے ہیں، انھیں میں سے ایک مسئلہ ''اعضا کی پیوند کاری'' بھی ہے۔

اس دریافت نے بلاشبہہ حیاتِ انسانی کے تحفظ و بقا کی راہ میں مثالی کردار ادا کیا ہے مگر ساتھ ہی اس نے اپنے پیچھے مفاسد کے بھی کچھ نقوش چھوڑے ہیں۔ اس لیے ضرورت ہے کہ اس کے منافع و مضار کا تحقیقی جائزہ لے کر شرعی اصولوں کی رہنمائی میں اس کا حکم شرعی دریافت کیا جائے۔ ہم یہاں محض نشانِ راہ کی شناخت کے طور پر اعضا کی پیوند کاری کا ایک ''تعارفی خاکہ'' پیش کرتے ہیں ممکن ہے، اس سے آپ کو تحقیق و جستجو کے میدان میں تگ و دو کے دوران کچھ مدد ملے۔

اعضا کی پیوند کاری دو طرح سے ہوتی ہے:

ایک تو یہ کہ کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جوڑا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے دوسرے عضو میں آپریشن کی مدد سے جوڑا جاتا ہے۔

قسم اول کی پیوند کاری درج ذیل اعضا میں ہوتی ہے:

(۱) دل (ہارٹ-HEART) (۲) دماغ (برین-BRAIN) (۳) گُردہ (کِڈنی- KIDNEY) (۴) جگر (لیور-LIVER) (۵) پھیپھڑا (لنگ-LUNG) (۶) آنکھ (آئی-EYE) (۷) پین کریاز (PAN CREAS) ان میں سے تین اعضا دل، دماغ، جگر اعضاے رئیسہ میں شمار ہوتے ہیں۔

دل: حکیم اجمل خاں دل اور اس کے منافع کا تعارف ان الفاظ میں کرتے ہیں: دل وہ عضو رئیس ہے جس میں روحِ حیوانی رہتی ہے اور بقاے حیات کے لیے بذریعہ شریانوں کے خون کے ہمراہ تمام جسم میں پہنچتی ہے، انسان اور دیگر حیوانات کی زندگی کا مدار اسی پر ہے، دل کی شکل مثلث مخروطی ہے جو ایک مخروطی شکل کے غلاف کے اندر ملفوف ہے۔

قلب کے معنی ''الٹے'' کے ہیں، چوں کہ دل بھی سینے میں الٹا ہی لگا ہوا ہے یعنی اس کی جڑ اوپر کو اور نوک نیچے کو ہوتی ہے اس لیے اس کو قلب کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ (حاذق ص ۲۳۰)

حکیم ارسطو کا قول ہے کہ دل ہی ایک عضو ہے جو سب سے پہلے حرکت کرتا ہے اور سب سے آخر میں اس کی حرکت بند ہو کر سکون میں تبدیل ہو جاتی ہے، یعنی موت واقع ہو جاتی ہے۔............ دل کے زور سے سکڑنے پر ہی خون شرائین میں جا کر (جس میں روح حیوانی ملی ہوئی ہوتی ہے) تمام جسم کی پرورش کرتا ہے۔ (حاذق ص ۲۳۳، ۲۳۴)

جس آدمی کا دل بری طرح فیل ہو جا رہا ہو اسے ہی دوسرے کا دل لگایا جاتا ہے، وہ بھی ایسے آدمی کا جس کا ایکسیڈنٹ ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد وہ اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔

آسام میں ایک ڈاکٹر نے ایک آدمی کو خنزیر کا دل لگا دیا اس پر مقدمہ چل رہا ہے، کیوں کہ یہ خلاف قانون ہے،

دل کی پیوند کاری میں اس امر کا لحاظ ضروری طور پر کیا جاتا ہے کہ:

- مریضِ قلب کی عمر ۶۵ رسال یا اس سے کم ہو۔ دل اس حد تک فیل ہو جائے کہ قابلِ علاج نہ رہے۔
- نبض کی حرکت کا توازن اس قدر بگڑ جائے کہ علاج سے اس کی اصلاح نہ ہو سکے۔
- دل کے علاوہ باقی اعضا، جیسے گردہ، جگر، پھیپھڑے، سو فی صد درست ہوں۔
- کوئی دماغی مرض نہ ہو۔ کینسر یا انفیکشن جسم میں کہیں بھی نہ ہو۔ خون کی رگیں بیماری سے پاک ہوں۔

دل کس کا لگایا جاتا ہے؟ جس کی عمر ساٹھ سال سے کم ہو، اسے بیماری دل کی کوئی شکایت نہ ہو، دل کی ساری جانچ نارمل ہو، اس کا بلڈ گروپ اور H.L.A (یعنی خون کے چھوٹے چھوٹے گروپ) مریض کے بلڈ گروپ اور H.L.A. سے ملتا ہو، ٹی سیل (دفاعی قوت کے سیل) بھی ملتے ہوں، ایڈس اور یرقان کے وائرس (VIRUS) نہ ہوں۔

مریض کو آپریشن کے دوران موت سے بچانے کے لیے ایک خاص قسم کی مشین "کارڈیو پلمونری بائی پاس" (CARDIO-PULMONARY-BY PASS) لگا دی جاتی ہے جو دل اور پھیپھڑے کا کام کرتی ہے اور اس کی وجہ سے اعضا میں خون کی گردش جاری رہتی ہے۔ دوسرے کے دل کو کبھی دل کی جگہ میں ہی لگا دیا جاتا ہے اور کبھی دوسری جگہ بھی لگایا جاتا ہے۔

۱۹۹۱ء تک دل کی پیوند کاری کا نتیجہ: ۸۶ رفی صد آدمی پورے ایک سال تک زندہ رہے اور باقی ۱۴ رفی صد آدمی مختلف وجوہات سے سال بھر کے اندر فوت ہو گئے۔

۸۷ رفی صد مریض ۵ رسال تک زندہ رہے اور بقیہ ۸ رفی صد ۵ رسال کے اندر ہی فوت ہوئے۔

جس مریض کے پھیپھڑے اور دل دونوں جواب دے رہے ہوں اسے ایک ساتھ پھیپھڑے اور دل دونوں جوڑ دیے جاتے ہیں مگر ایسے مریضوں کی موت ۱۶ فی صد آپریشن کے دوران یا ایک ماہ میں ہو جاتی ہے۔ اور ۶۵ فی صد ۳ سال تک جیتے ہیں۔

دماغ: حاذق میں دماغ کے متعلق ہے: دماغ اعضائے رئیسہ میں سے ایک ایسا عضو رئیس اور شریف ہے جس میں روح نفسانی رہتی ہے۔ قوت نفسانی کا تصرف حواسِ ظاہری اور باطنی کے ذریعہ اسی عضو سے ہوتا ہے، اس کی صحت و تندرستی پر زندگی کا بہت بڑا دار و مدار ہے۔ حکیم مطلق نے تمام انسانی اعضا میں دماغ کو ایک خاص فضیلت عطا فرمائی ہے یعنی عقل کا خزانہ اسی عضو میں رکھا ہے جس کے ذریعہ ہم بُرے اور بھلے کام کا ارادہ کرتے ہیں، اپنے نفع و نقصان کو سمجھتے، دوست، دشمن کی شناخت کرتے ہیں، برے اور بھلے کی تمیز کر سکتے ہیں، دشمن سے دشمنی اور دوست سے دوستی کا برتاؤ کرتے ہیں، گو ہم اپنے پاؤں سے چلتے ہیں، آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کانوں سے سنتے ہیں، ناک سے سونگھتے ہیں، زبان سے ذائقہ چکھتے ہیں، اور جلد سے چھوتے ہیں لیکن ان سب افعال کا مبدا دماغ ہی ہے، تکلیف اور راحت کا احساس، معاملات کا سوچنا اور سمجھنا، کسی چیز کو دیکھ کر یاد رکھنا، طرح طرح کی صورتیں، عمدہ عمدہ مضامین، اچھی اچھی باتیں، خیال، فہم، حافظہ اور ادراک کے ذریعہ اسی عضو شریف کے خزانے میں محفوظ رہتی ہیں، جب تک دماغ اپنے طبعی افعال پورے طور پر ادا کرتا رہے گا تمام انسانی صفات درست

ہوں گے۔اس کی صحت کی طرف سے غفلت کرنا دین ودنیا کے مقاصد کو کھو بیٹھنا ہے،مگر مچھ اور ہاتھی کے دماغ کے سوا انسان کو خداوند کریم نے سب حیوانات سے وزنی دماغ عطا فرمایا ہے۔(ص ۱۳،۱۴)

جب آدمی کا دماغ اسے داغ مفارقت دینے لگتا ہے تو اسے ایکسیڈنٹ سے مرنے والے کسی آدمی کا دماغ اس کی اجازت سے بعد موت لے کر لگایا جاتا ہے۔مگر یہ پیوند کاری ابھی ابتدائی مراحل میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف ۵/فی صد بقیہ ۹۵/فی صد مریض دم توڑ دیتے ہیں۔

گُردہ: حاذق میں ہے: ہم جس قدر پانی پیتے ہیں یا رقیق چیزیں استعمال کرتے ہیں وہ صرف غذا کو رقیق کر کے باریک باریک راستوں اور رگوں سے گزار کر اعضا تک پہنچا دیتا ہے، جب اعضا تک غذا پہنچتی ہے تو گُردوں کی غذا یعنی خون میں ملا ہوا پانی واپس ہو کر گُردوں میں آتا ہے، گُردوں کا یہ کام ہے کہ اس سے اپنی غذائیت (خون) کا حصہ جذب کر کے باقی صاف پانی کو بذریعہ حالبَین یعنی گُردوں کی نالیوں کے مثانہ تک پہنچاتے ہیں، حالبَین سے مثانہ میں رفتہ رفتہ ٹپک کر پیشاب جمع ہوتا رہتا ہے اور جس وقت مثانہ پیشاب سے پُر ہو جاتا ہے تو اُس پیشاب کو مجراے بول یعنی پیشاب کی نالی کے ذریعہ خارج کر دیتا ہے۔(ص ۳۷۷،۳۷۸)

گُردے غدودی شکل کے ٹھوس اور سرخ رنگ کے عضو ہیں جو تعداد میں دو ہوتے ہیں ایک داہنی طرف، دوسرا بائیں طرف گیارہویں پسلی کے نیچے پیٹ کی پچھلی طرف کمر میں واقع ہیں۔(حاذق ص ۳۷۶)

گُردے کا یہ کام بظاہر بہت اہم و قابل قدر نہیں ہے، لیکن اس کی علالت بسا اوقات موت کا پیغام ہوتی ہے۔ چناں چہ ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی صاحب بیان کرتے ہیں:

کچھ بیماریاں ایسی ہوتی ہیں جن کی وجہ سے دونوں گُردے خراب ہو جاتے ہیں اور کام کرنا بند کر دیتے ہیں، اس وجہ سے انسانی جسم میں ایسے مادے اکٹھا ہونے لگتے ہیں جو عموماً گُردے کے ذریعہ خارج ہوا کرتے ہیں، اس طرح یُوریا،کری آٹنین (UREA CREATININE) بڑھ جاتے ہیں اور ہائڈروجن، سوڈیم، پوٹیشیم، کلورائڈ ($H^+Na^+K^+CL$) کا بیلنس درہم برہم ہو جاتا ہے جس کے باعث آدمی کی موت واقع ہو جاتی ہے۔جس کا دونوں گُردہ خراب ہوا سے کسی آدمی کا صرف ایک گردہ لگایا جاتا ہے۔

گردہ کس کا لگایا جاتا ہے؟ جس کا بلڈ گروپ اور دوسرے چھوٹے چھوٹے گروپ بیمار مریض سے مِل جاتے ہیں۔گُردہ دینے والے کا صرف ایک گردہ لیا جاتا ہے اس لیے دینے والے کا دونوں گردہ ٹھیک ہونا ضروری ہے۔ بچا ہوا ایک گُردہ انسان کو زندہ رکھنے کے لیے کافی ہوتا ہے۔

تمام گُروپ ملنے کے باوجود بھی کچھ دوا دینی پڑتی ہے جو انسان کی دفاعی قوت کو کمزور کرتی ہے۔ایسا اس لیے کرنا پڑتا ہے کہ دفاعی قوت اپنا اور غیر پہچانتی ہے۔اگر دوائیں نہ دی جائیں تو تمام گروپ ملانے کے باوجود بھی مریض کی دفاعی قوت اس کے بدن میں لگائے گئے گردہ کو ناکارہ (REJECT) بنادے گی۔

کچھ دوسرے علاج: پیوند کاری کے سوا گردہ کا کچھ دوسرا علاج بھی ہوتا ہے۔جس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

(۱) پیٹ میں دو سوراخ بنا کر ایک سوراخ میں خاص قسم کا کیمیکل ملا ہوا پانی پاس کرتے ہیں اور دوسرے سوراخ سے اسے واپس نکال لیا جاتا ہے، کچھ ہفتے بعد پھر دوبارہ یہی عمل کرنا پڑتا ہے، مگر اس کے باوجود مریض کی زندگی عام لوگوں جیسی

نہیں رہ پاتی ہے، جدید طب میں اسے اچھا نہیں سمجھا جاتا کیوں کہ سوراخ کی جگہ انفیکشن ہوسکتا ہے۔اس طریقۂ علاج میں مریض کو برابر بچھونے پر لٹا کر رکھا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ یہ طریقۂ علاج اب بند ہو چکا ہے۔

(۲) دوسرا طریقۂ علاج یہ ہے کہ پیٹ میں صرف ایک سوراخ بنایا جاتا ہے جس میں ایک ٹیوب ڈالی جاتی ہے۔اس کے ذریعہ خاص قسم کا پانی پیٹ کے اندر ڈالا جاتا ہے۔اس ٹیوب (نلی) کو باہر ایک بیگ سے جو مریض کے پیٹ پر بندھا ہوتا ہے، جوڑ دیا جاتا ہے، یہ پانی چند گھنٹے پیٹ میں رہتا ہے۔اس دوران اکٹھا ہوئے غیر ضروری مادے خون سے چھن کر اس کیمیکل والے پانی میں آجاتے ہیں اور یہ پانی واپس ٹیوب کے ذریعہ بیگ میں اکٹھا کر لیا جاتا ہے۔اس طریقۂ علاج میں مریض چلتا پھرتا رہتا ہے۔اس عمل کی دوبارہ ضرورت ہفتہ یا مہینہ کے فرق سے پڑتی رہتی ہے اور فرق کی یہ کمی بیشی اس بات پر منحصر ہے کہ آدمی کا گردہ کس حد تک فیل ہے اور مریض کس حد تک محنت والا کام کرتا ہے۔

(۳) تیسرا طریقۂ علاج یہ ہے کہ انسان کے خون کو ایک مشین میں گزارتے ہیں جو اکٹھا میٹریل (MATERIAL) کو صاف کرتی ہے، اسے بھی بار بار کرنا پڑتا ہے۔یہ بڑے اسپتال ہی میں ہو پاتا ہے، نیز یہ علاج بہت ہی گراں ہوتا ہے جسے ہر شخص برداشت نہیں کر پاتا۔

جگر: اعضائے انسانی میں جگر کا کیا مقام ہے اسکے متعلق حکیم اجمل خاں صاحب لکھتے ہیں: جگر ایک عضوِ رئیس اور معدن روح طبعی کا اور مَنبت غیر جہندہ (نہ کودنے والی) رگوں کا ہے جو مرکب ہے گوشت، اَورِدَہ اور شرائین سے۔ (حاذق ص ۲۹۲)

درحقیقت جگر انسانی ہستی کے لیے وہ ضروری عضو رئیس ہے جس کے متعلق غذا اور تغذیہ کا فعل ہے، جو کچھ ہم غذا کھاتے، پیتے ہیں وہ پہلے معدہ میں پک کر ہضم اول حاصل کرتی ہے جس کا نام کیلوس ہے، کیلوس کا صاف اور رقیق حصہ عروق شعریہ کے ذریعہ جگر کی طرف جذب ہوتا ہے اور جگر میں پہنچ کر پھر پکتا ہے اور ہضم دوم حاصل کرتا ہے جس کا نام کیموس ہے۔

روح طبعی اس عضو میں رہتی ہے اور یہیں سے قوائے طبعی یعنی غاذیہ ونامیہ وریدوں کے ذریعہ خون کے ساتھ اعضا تک پہنچ کر اعضا کو علی قدرِ مراتب غذا پہنچاتی ہے اور جسم کو طول وعرض وعمق وغیرہ میں بڑھاتی ہیں۔جس وقت اس عضو میں کوئی خرابی واقع ہوتی ہے تو جسم کی پرورش اور تغذیہ کے فعل میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔جگر کی خرابی کے ساتھ معدہ کے افعال میں بھی ضرور خلل پڑتا ہے۔(حاذق ص ۲۹۴، ۲۹۵)

کچھ بیماریوں میں جگر (LIVER) اپنا کام کرنا بند کر دیتا ہے یا بہت کم کرتا ہے تو اس سے شدید پیلیا، خون کے انجماد کی کمی، خون کی الٹی ہوتی ہے، پھر پیٹ میں پانی بھر جاتا ہے، بے ہوشی کا دورہ پڑتا ہے اور انسان کی موت ہو جاتی ہے۔

چوں کہ جگر صرف ایک ہی ہوتا ہے اس لیے زندہ آدمی کسی دوسرے کو اپنا جگر نہیں دے سکتا، اس لیے مریض یا تو اسپتال میں بھرتی ہوتا ہے، یا اس کا نام، پتہ، بلڈ گروپ وغیرہ اسپتال میں درج کر کے محفوظ رکھ لیا جاتا ہے، پھر جب کسی کا ایکسیڈنٹ ہوتا ہے اور اس کے بچنے کی گنجائش نہیں رہتی تو اس سے اس کے جگر کے بارے میں بات کی جاتی ہے، اگر وہ اپنا جگر کسی کو خیرات کرنے کے لیے راضی ہو جاتا ہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کا جگر ایسے مریض کو لگا دیا جاتا ہے جس کا بلڈ گروپ وغیرہ اس سے مل جاتا ہے۔

پھیپھڑے (LUNGS) حاذق میں ہے: پھیپھڑے تنفس کے خاص آلات ہیں جو تعداد میں دو ہوتے ہیں،

پھیپھڑوں کی ساخت نرم اور متخلخل ہے۔ (ص ۱۹۹)
پھیپھڑوں کا وجود قدرت کی عجیب وغریب صنعتوں کا اعلیٰ نمونہ ہے، چوں کہ فعلِ تنفس کے بغیر زندگی ایک تھوڑے وقت کے لیے بھی محال ہے۔ بقول سعدی علیہ الرحمہ:

ہر نفسے کہ میرود مُمِدِّ حیات است
و چوں بر می آید مُفرِّحِ ذات

پس پھیپھڑے تنفس کے آلات ہیں جن کے ذریعہ ہم نہ صرف سانس ہی لیتے ہیں بلکہ اُس عضو رئیس کی جس کو قلب کہتے ہیں اور سلطنتِ بدنیہ میں بمنزلہٗ بادشاہ کے خیال کیا جاتا ہے یہ مدد اور معاونت بھی کرتے ہیں، قلب کو جس وقت روح کی تعدیل اور ترویج کے لیے ہوا کی ضرورت پڑتی ہے تو انھیں پھیپھڑوں کے ذریعہ ہوا باہر سے جذب ہوتی ہے اور اسی ہوا کی آمد ورفت کو ہم سانس کہتے ہیں، پھیپھڑے ایسے اعضا میں سے ہیں جو فضلاتِ جسم کو خارج کرتے ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا یہ فعل ہے کہ وہ خون کو بھی صاف کرتے ہیں۔ (حاذق ص ۲۰۱)
اس عضو کی پیوند کاری بھی کسی سے خیرات لے کر ہوتی ہے۔

آنکھ (EYE) حاذق میں ہے: انسان کی قوتِ مدرکہ کے لیے آنکھیں مثل جاسوس اول کے ہیں، خالقِ زمین و آسمان نے عجیب وغریب صنعت کے ساتھ آنکھوں کو بنایا ہے، مجمع النور تک جس طرح باریک سے باریک چیزیں ان پردوں اور رطوبتوں کے ذریعہ پہنچتی ہیں، ایک خدا کی قدرت کا کرشمہ ہیں۔ (ص ۸۵)
آنکھیں ایک بیش قیمت اور بے بہا عطیہ ہیں جو خالقِ کائنات نے اپنے بندوں کو انعام فرمائی ہیں، آنکھ جیسی بے بہا چیز پا کر آنکھ پیدا کرنے والے کا شکریہ نہ ادا کرنا اور اس کی صحت کی طرف سے غفلت کرنا یا اس کا بے جا اور بے محل استعمال کرنا وہ کفرانِ نعمت ہے کہ الٰہی توبہ۔ (حاذق ص ۸۶، ۸۷)
آنکھ کی پیوند کاری میں بھی کسی کی رضا سے اس کی وفات کے بعد اس کی آنکھ نکال کر دوسرے کے حلقۂ چشم میں ودیعت کی جاتی ہے۔

پیوند کاری کی قسم اول سے ایک عضو اور ہے "پین رکریاز" (PAN CREAS) یہ عضو اِن سولین بناتا ہے، تاکہ سوگر کنٹرول میں رہے۔ نیز یہ کچھ ایسے اجزا تیار کرتا ہے جو ہضم میں معاون ہوتے ہیں، یہ عضو سوگر کے مرض میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ سوگر کی بیماری کی وجہ سے گُردہ، آنکھ، دماغ اور خون کی رگوں میں خرابیاں پیدا ہونے لگتی ہیں اس لیے پین رکریاز کی پیوند کاری درج بالا خرابیوں کے پیدا ہونے سے پہلے کی جاتی ہے۔ لیکن کبھی مریض دیر سے ڈاکٹر کے پاس آتا ہے اور اوپر لکھے اثرات میں سے کچھ ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں، مثلاً گُردہ خراب ہو چکا ہوتا ہے۔
پین رکریاز کی پیوند کاری تین طرح سے ہوتی ہے:

☜ صرف پین رکریاز کی پیوند کاری ـــــ یہ ان مریضوں کے لیے ہے جن میں سوگر کے درج بالا اثرات پیدا نہیں ہوئے ہوتے ہیں۔

☜ گُردے کی پیوند کاری کے بعد پین رکریاز کی پیوند کاری ـــــ ایسا ان مریضوں میں کیا جاتا ہے جن میں سوگر کے اثرات گُردے پر ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔

﴿۵﴾ گردہ اور پین کریاز کی ایک ساتھ پیوند کاری۔۔۔ پین کریاز دینے والے کی عمر ۵۵ سال سے کم ہونی چاہیے۔

گردہ، جگر، پھیپھڑے، آنکھ تبدیل کرتے وقت مریض کے تمام اجزا کی طبی جانچ کی جاتی ہے اور پوری طرح سے اس بات کا اطمینان حاصل کیا جاتا ہے کہ اس کے باقی سارے اعضا ٹھیک کام کر رہے ہیں اور اسے کینسر، انفیکشن، ایڈس وغیرہ نہیں ہے۔

گردہ لگانے کے پہلے سال میں ۵رفی صد یا اس سے کم موت واقع ہوتی ہے۔ جو لوگ گردہ دیتے ہیں وہ آپریشن کے دوران بسا اوقات مر بھی جاتے ہیں، ان کے مرنے کی شرح دو ہزار میں ایک ہے۔

پھیپھڑے کی پیوندکاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے پہلے دو ماہ میں ۲۶ فی صد موت ہو جاتی ہے، بقیہ لوگ اپنی زندگی اپنی عمر کے حساب سے گزارتے ہیں۔

گردہ دماغی موت کے بعد نکال کر دوسرے کو لگایا جاتا ہے تو مریض ۳۵ سے ۴۰ فی صد تک دس سال تک جیتے ہیں اور جوڑواں بچے سے لیے گئے گردے میں یہ کامیابی ۸۰ فی صد تک ہوتی ہے۔ اور ایک سال تک کامیابی کی شرح ۹۰ فی صد ہے اور دماغی موت کے بعد ایک سال تک جینے کی شرح ۷۵ سے ۸۰ فی صد ہے۔

جگر کی پیوندکاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے دوران مریض کی موت ایک فی صد، ایک ماہ میں ہونے والی موت ۱۰ فی صد، ایک سال تک کی زندگی ۸۰رفی صد ۵رسال تک کی زندگی ۷۰ فی صد ہے۔

جو لوگ اپنے یہ اعضا دوسروں کو دینے کے لیے راضی ہوتے ہیں سوائے گردہ کے، ان کے بقیہ اعضا ان کی موت کے بعد ہی نکالے جاتے ہیں۔ موت سے مراد ''دماغی موت'' (BRAIN DEATH) ہے کہ دماغ تو مر جائے مگر حرکتِ قلب باقی رہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب مُعطی کی دماغی موت کی مکمل تحقیق ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر کو اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے تو اسے رِس پریٹر (RES PIRATOR) ہارٹ لنگ مشین (HEART-LUNG-MACHINE) پر رکھ دیا جاتا ہے جس سے اس کے دل کی حرکت جاری رہتی ہے۔

پیوند کاری میں کامیابی و ناکامی کے جو نتائج دیے گئے ہیں وہ ۱۹۹۱ء تک کی رپورٹ کے مطابق ہیں، ممکن ہے اب اس میں مزید اصلاحات ہوئی ہوں اور کامیابی کی شرح پہلے سے اچھی ہو۔

پیوند کاری کی دوسری قسم ہے ایک آدمی کا کوئی عضو اسی آدمی کے دوسرے عضو کی جگہ لگانا۔ یہ بہت سے اعضا ہیں، مثلاً: (۱) ہاتھ، پیر (L I N B) (۲) ہڈی (بون- B O N E) (۳) سخت نس (ٹنڈن-TENDONE) سخت نس جو ہڈی کو عضلہ سے جوڑتی ہے۔ (۴) رگِ حس (نرو-NERVE) (۵) خون کی رگ (وینس-VENOUS) یہ رگ خون کو دل میں واپس لے جاتی ہے۔ (۶) عضلہ، پٹھا (مَسل-MUSCLE) (۷) جلد، کھال (اسکین-SKIN) (۸) بون میرو وغیرہ، ہم ان میں سے بعض کی قدرے تشریح کرتے ہیں:

ہاتھ پیر کی پیوندکاری: ہاتھ اور پیر بھی بلاشبہہ خدائے برتر و توانا کے عظیم انعامات سے ہیں اگر کسی کے یہ اعضا بے کار یا تباہ ہو جائیں تو وہ زندگی بھر مجبور محض رہے گا۔ اگر ایکسیڈنٹ وغیرہ کی وجہ سے کسی کا ہاتھ یا پیر کٹ کر علیحدہ ہو جائے تو اسے دوبارہ اسی انسان کے عضو میں جوڑ دیا جاتا ہے بشرطیکہ ڈاکٹر کے یہاں پہونچنے تک کٹے ہوئے عضو میں حیات

باقی ہو۔یوں ہی آج کل اگر کسی کی انگلی یا کوئی اور عضو کٹ جائے تو اسے آپریشن کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

ھڈی کی پیوندکاری: کبھی کبھی کسی جگہ کی ہڈی میں یا اس کے قریب ایسی بیماری، خاص کر کینسر ہو جاتا ہے تو اس ہڈی کو نکالنا ضروری ہوتا ہے اب اگر نکالی گئی ہڈی غیر ضروری ہے اور اس کے بغیر کام چل سکتا ہے تو پھر دوسری ہڈی نہیں لگائی جاتی۔اور اگر بغیر ہڈی کے کام نہیں چلتا ہے تو اسی انسان کی دوسری جگہ سے ہڈی نکال کر پہلی جگہ لگا دیتے ہیں، مثلاً آدمی کے جبڑے میں کینسر ہو جائے تو اُس طرف کی ہڈی نکال کر دوسری جگہ کی ہڈی وہاں لگا دی جاتی ہے۔

نرو کی پیوندکاری: بغیر نروسپلائی کے کسی عضو میں حرکت نہیں ہو سکتی اگر نرو ایکسیڈنٹ یا اور کوئی چوٹ وغیرہ سے ٹوٹ جائے تو لقوہ جیسی حالت ہو جاتی ہے، اس کے علاج کے لیے جسم سے ایسے نرو کاٹ لیے جاتے ہیں جو بہت ضروری نہیں ہوتے جیسے پیر کی نرو، اور اسے چوٹ کی جگہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

رگ خون کی پیوندکاری: دل کا دورہ اس وجہ سے پڑتا ہے کہ اسکی خون کی سپلائی کرنے والی نسیں بند ہو جاتی ہیں، ایسے مریض جن میں بیماری اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ دوائیں کارگر نہیں ہوتیں تو یہ بند نسیں نکال کر ان کی جگہ پیر کی رگ ''سوفینس وین'' (SOPHENOUS VEIN) جوڑ دی جاتی ہے۔

اس سوال نامے کی طبی تشریحات کچھ حاذق سے منقول ہیں اور کچھ جناب ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی ایم، بی، ایس، ایم، ایس سرکاری اسپتال مبارک پور کی فراہم کردہ معلومات کا خلاصہ ہیں، کچھ راقم کا اضافہ ہیں۔

ان تشریحات کے ساتھ آپ حضرات کی خدمت میں عرض ہے:

سوالات

(۱) درج بالا حالات میں ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) اس غرض کے لیے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا کیسا ہے؟

(۳) نیز اسی غرض کے لیے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا، یوں ہی اپنے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی اجازتِ سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کے طور پر دینا اور بہر حال دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا مفت قبول کرنا شرعی نقطۂ نظر سے کہاں تک بجا یا بے جا ہے؟

(۴) ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا کیسا ہے، عام ازیں کہ اس انسان نے اسے اپنا عضو کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو؟

(۵) اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اُسی جگہ میں جوڑ دینا کیسا ہے؟ کیا حدیث پاک: ''مَا أُبِينَ مِنَ الحي فهو مَيتةٌ'' کی وجہ سے یہاں کوئی محظور نہیں لازم آئے گا؟



مقالہ -۱　از: علامہ خواجہ مظفر حسین رضوی، شیخ الحدیث دار العلوم نور الحق، چرا محمد پور، فیض آباد

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

اعضا کی پیوند کاری یا خون چڑھانے کا مسئلہ پیش کرنے سے پہلے چند بنیادی باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے، تا کہ مسئلہ دائرہ کی نوعیت واضح ہو جائے۔ موجودہ دور میں علاج کے لیے علم الابدان میں دو طریقے ہیں، ایک تداوی دوسرا جراحی، اس لیے ان دونوں طریقوں کو ہمیں اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے۔

تداوی

(۱) ایک صحت مند جسم کے لیے باعتبار کم و کیف اخلاط اربعہ کا باہم طبعی تناسب و توازن پر ہونا ضروری ہے اور جب یہی اخلاط باعتبار کم و کیف اپنی طبعی نسبت کھو دیتے ہیں اور نئے مختلف تناسب پیدا ہو جاتے ہیں تو مزاج اعتدال سے ہٹ جاتا ہے جس سے جسمانی قوام متاثر ہو جاتا ہے، نتیجۃً جسم میں طرح طرح کے ایسے امراض رونما ہونے لگتے ہیں جن میں بعض خود جسم کی طبیعت کی وجہ سے ٹھیک ہو جاتے ہیں اور بعض میں تداوی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور بعض میں جراحی کی ضرورت پڑتی ہے۔ رہی یہ بات کہ اخلاط اربعہ کی باہمی طبعی نسبت میں فرق کیوں پڑتا ہے؟ تو علم طب میں ان کے بہت سے اسباب بیان کیے گئے ہیں اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جسم خارجی عوامل مثلاً چوٹ، آتش زدگی یا زخم خوردنی کی وجہ سے متاثر ہو جاتا ہے جس کے اندمال کے لیے تداوی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

الحاصل یہ کہ تداوی کے ذریعہ جسم کو قسری صورت سے طبعی سیرت کی طرف اعادہ کرنا مقصود ہوتا ہے جن کے لیے کئی مراحل ہوتے ہیں اول تشخیص، دوم تجویز، سوم ادویہ کی قوت، چہارم دوا سازی کا اصول، پنجم دوا کا طریقۂ استعمال وغیرہ وغیرہ، یہ سارے مراحل موہومی ہوتے ہیں جو درج ذیل باتوں سے واضح ہے۔

(۲) تشخیص کے لیے اطبا نے مرض و عرض کی پہچان کی خاطر کچھ علامتوں کو اپنے ظن و تخمین اور تجربات کے ذریعہ متعین کر لیا ہے، مثلاً نباضی، قارورہ کا معاینہ، چہرے مہرے کا اتار چڑھاؤ، جلد کا لون، آنکھوں کی رنگت، منہ کا مزہ وغیرہ وغیرہ، ان علامتوں سے وہ اخلاط اربعہ کے غیر متناسب ہونے کا پتہ لگانے کی کوشش کرتے ہیں کہ مریض میں صفرا، سودا، بلغم اور دم میں سے کس کی کمی یا کس کی زیادتی ہے اور پھر اس کو متوازن کرنے کی تدبیر میں لگ جاتے ہیں۔ اور چوں کہ ایک مسبب کے لیے الگ الگ کئی سبب ہو سکتے ہیں اس لیے یہ علامتیں محض علامتیں ہیں، اس سے صحیح طور پر کسی ایک سبب کا تعین نہیں ہو پاتا۔ اس لیے اطبا تشخیص کے دوران الگ الگ مرض کا تعین کرتے ہیں۔ علامتوں سے مرض کے تعین میں خطا عام ہے، جس کی ایک مثال وہ ہے جو ڈاکٹروں نے امام احمد رضا سے متعلق طاعون کا حکم صادر فرمایا تھا۔

(۳) خود ان علامتوں میں اتنی باریکیاں ہیں کہ ان کا التزام اگر چہ محال عادی نہیں، مگر متعذر ضرور ہے، مثلاً علم النبض میں یہ بتایا گیا ہے کہ نباض کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی انگلیوں کو زیادہ گرم، زیادہ سرد اور اسی طرح کھردری چیزوں کے لمس سے ہمیشہ بچائے رکھے، بلکہ ایسے سخت کام سے بھی محفوظ رکھے جن میں انگلیوں کو شدید گرفت سے عمل کرنا پڑتا ہے۔

اور نباض کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جس کی نبض شناسی کرنی ہو، اس سے پہلے حالت تندرستی میں، اس کی نبض کی رفتار اور چال اور نبض کی قوت وارتعاش سے باخبر ہو، ساتھ ہی مریض کے مزاج سے بھی پہلے سے باخبر ہو وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کی کچھ شرطیں قارورہ بینی کے لیے بھی ملحوظ ہیں کہ حالت صحت میں پیشاب کی مقدار اور اس کی رقت وغلاظت اور اس کی رنگت کی شدت وضعف سے بھی باخبر ہو۔ اگر یہ شرطیں نہ ہوں تو نبض شناسی اور قارورہ بینی فقط ایک رسمی چیز ہے جس سے اسباب کا علم تو درکنار، ظن بھی حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔ اس لیے طب جدید یعنی ڈاکٹری میں ان علامتوں سے گریز کر کے دوسرا طریقۂ کار اختیار کرنے کی پیش کش کی گئی ہے۔ ان باتوں سے واضح ہے کہ تشخیص محض تخمینی چیز ہے۔

(۴) تجویز کا مرحلہ بھی کچھ اسی طرح ہے، یعنی اخلاط اربعہ کو معتدل حال پر لانے کے لیے فن طب میں الگ الگ دواؤں کی نشان دہی کی گئی ہے جو قرابادین اور مجربات حکما کے نسخوں سے واضح ہے، اس لیے اطبا بوقت تجویز اپنی فکر سے اپنے اپنے طور پر دواؤں کی تجویز کرتے ہیں اور اس کا وزن اور طریقۂ استعمال بتاتے ہیں، بعض دواؤں کے مزاج میں بھی اطبا مختلف الخیال ہوتے ہیں، ان وجوہات کی بنا پر تجویز میں بھی اطبا مختلف الرائی ہو جاتے ہیں، بلکہ ایک ہی طبیب کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ موجودہ تجویز سے اخلاط معتدل نہیں ہوتے ہیں تو نسخہ کے اجزا اور مقدار بدلنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ تجویز بھی محض تخمینی امر ہے۔

(۵) ادویہ کی قوت کا مسئلہ تو اس سے بھی نازک تر ہے، اس لیے اگر اتفاق سے تشخیص وتجویز صحیح بھی ہو جاتی ہے تو دوا مناسب نہ ہونے کی وجہ سے علاج غیر مفید ہو جاتا ہے۔ اس کی قدرے توضیح یہ ہے کہ یونانی، آیورویدک، ہومیوپیتھی، ایلوپیتھی غرض سبھی دوائیں عموماً نباتاتی اجزا اور کبھی جماداتی اور بہت کم صورت میں حیوانی اجزا سے مختلف اصول پر بنائی جاتی ہیں، نباتاتی اجزا میں پھل، پھول، بیج، پتی، ٹہنی، تنا اور جڑ اور کبھی جڑ کے باریک ریشے حاصل کیے جاتے ہیں____ اس کے متعلق رہنمائے عقاقیر اور دوسری کتابوں میں تحریر ہے کہ "ان اجزا کے حصول کے لیے الگ الگ موسم اور فصل متعین ہے کیوں کہ نباتات کی قوت مؤثرہ مختلف موسم میں سمٹ کر مختلف حصوں میں پہنچ جاتی ہے، اگر بے موسم اجزا حاصل کیے جائیں تو بظاہر اگرچہ دوا حاصل کر لی گئی، لیکن اس کی قوت مؤثرہ اس میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے وہ اجزا بے کار ہیں"____ اسی طرح یہ بھی تحریر ہے کہ "ان اجزا کو حاصل کرنے میں جڑی بوٹی کی عمر کا خیال بھی ملحوظ رکھنا ہوتا ہے، اگر عمر کا لحاظ کیے بغیر اجزا حاصل کیے گئے تو وہ بھی بے کار ہیں کہ عمر کے اعتبار سے دوائیں موثر اور غیر مؤثر ہوتی رہتی ہیں" اسی طرح اس میں یہ بھی تحریر ہے کہ "جڑی بوٹی کے منبت کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ مثلاً ریتیلی زمین، پتھریلی زمین، چکنی مٹی والی زمین، برابر نم رہنے والی زمین، برابر خشک رہنے والی زمین، سطح الجبال، سطح الارض وغیرہ وغیرہ، اگر ان شرائط کے بغیر دوائیں حاصل کی گئیں تو وہ دوائیں بھی بے کار ہیں"____ اسی طرح دواؤں میں شامل ہونے والے بدرقے اور مصلح جات مثلاً شہد، زعفران، روغن بادام، روغن زیتون وغیرہ وغیرہ میں بھی مدت اور کہیں خالص ہونے کی شرط ہے ورنہ دوائیں پیٹ میں پہنچ کر ہضم ہو جائیں گی، ان کا اثر جن مخصوص اعضا تک پہنچانا مقصود تھا، نہیں پہنچ پائے گا، اسی قسم کی کچھ شرطیں حیوانی اجزا اور جماداتی اجزا میں بھی ہیں مثلاً فلاں حشرات الارض قبرستان کا ہونا چاہیے، فلاں حشرات الارض فلاں قسم کے اناج کی کیفیت کا ہونا چاہیے، فلاں جانور کی عمر اتنے سال کی ہونی چاہیے، ان تمام شرطوں کے بعد ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ اگر صحیح صحیح طور پر دوائیں حاصل

ہو گئیں تو انھیں مخصوص مدت کے اندر اندر ہی استعمال میں آ جانی چاہیے، ورنہ وہ دوائیں اپنا اثر کھو دینے کی وجہ سے غیر موثر ہو جائیں گی۔ اسی طرح ان دواؤں کے خشک کرنے کا بھی اہتمام ضروری ہے۔ مثلاً انھیں سایہ میں خشک کریں، نمناک جگہ انھیں نہ رکھیں، چاندنی سے انھیں محفوظ رکھیں وغیرہ وغیرہ۔

(۶) اطبا نہ تو نباتات کی کاشت کرتے ہیں اور نہ ہی اپنی نگرانی میں اپنی کھیتی کراتے ہیں، بلکہ حال یہ ہے کہ اونے پونے عام جنگلی لوگ اور پہاڑی باشندے بلا لحاظ موسم و مقام و بلا لحاظ عمر، ان اجزا کو جنگل سے لا کر عطار کے یہاں فروخت کر دیتے ہے اور عطار نسخہ دیکھ کر دوا مریض کے حوالہ کر دیتے ہیں، نتیجۃً اگر تشخیص و تجویز اتفاقاً درست بھی ہو تو دوا سود مند ثابت نہیں ہوتی اس لیے ازالۂ مرض کے لیے دواؤں کی قوت بھی موہوم ہے۔

(۷) رہی دوا سازی کی بات تو جو شرطیں اس کے لیے ہوتی ہیں وہ بھی بروے کار نہیں لائی جاتیں، مثلاً ان کو کس حد تک کوٹا، چھانا، پیسا، گھیسا جائے، نیم کوبی درکار ہے یا سرمہ کی طرح کرنا ضروری ہے، اسی طرح آگ میں پکانا ہے تو اس کے لیے درجۂ حرارت کتنا ہونا چاہیے، اگر زیر زمین مدفون کرنا ہے تو کتنی مدت اور کس کم و کیف کی حد تک مدفون رکھنا چاہیے، ان باتوں کا اہتمام خود مریض نہیں کر پاتا، دوا ساز کمپنیاں بھی اس کا خاطر خواہ لحاظ نہیں رکھ پاتیں، اسی وجہ سے ایک ہی نسخہ سے، ہمدرد، ہمدم، طبیہ کالج، بیدناتھ، ڈابر کی تیار شدہ ایک ہی دوا مختلف اثرات کی حامل ہوتی ہے، جس کی وجہ سے خود طبیب یہ کہتا ہے کہ فلاں معجون فلاں کمپنی اور فلاں خمیرہ فلاں فیکٹری کا استعمال کیا جائے۔ کیمیا کا نسخہ سیکڑوں کی تعداد میں آج بھی دنیا میں موجود ہے۔ لیکن اس کی کیمیائی ترکیب و تحلیل اور اصول و ضوابط زیر عمل نہ لانے کی وجہ سے کیمیا گر اپنے مقصد میں شاذ و نادر ہی کامیاب ہو پاتے ہیں۔ انسانی بدن کا قوام تو کیمیا کے قوام سے بھی لطیف و نازک تر ہے تو بھلا یہاں یہ نسخہ جات اور اس میں اس قسم کا تساہل کیا کار آمد ہو سکتا ہے۔ اس لیے دوا سازی کا کام بھی امر موہوم ہے۔

(۸) اسی طرح دواؤں کے استعمال کے لیے جو شرطیں ہیں وہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے، مثلاً خلوِ معدہ سے کیا مراد ہے؟ کیا غذائی اجزا کے کیلوس بننے کا وقت مراد ہے یا ہضم ثانی کا وقت مراد ہے۔ نہار منہ سے کیا مراد ہے؟ کیا اس سے مراد آسودگی معدہ کا ختم ہونا ہے یا صبح سویرے مراد ہے، خواہ رات کے کھانے کی آسودگی برقرار ہو، بہر حال جو بھی مراد ہے مریض ان باتوں کو نہ جانتے ہیں اور نہ اس کا لحاظ رکھ پاتے ہیں اس لیے یہ اعتبار بھی عملی اعتبار سے موہوم ہے۔

(۹) الغرض تداوی کے جملہ مراحل ایسے امر موہوم ہیں کہ علما یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ یہ فن محض تخمین و ظن پر موقوف ہے اس لیے اگر کوئی بلا علاج کیے مر جائے تو اس کو اس بنیاد پر گنہ گار نہیں قرار دیا جائے گا، کہ جان بچانا فرض تھا، انھوں نے بذریعہ علاج جان بچانے کی کوشش نہیں کی اور حرام چیزوں سے علاج کرنے کی رخصت کا حکم نہیں دیا کہ امر موہوم کی بنیاد پر حرام چیزوں سے رخصت نہیں دی جا سکتی۔

(۱۰) حذاقت، طبیب میں من جانب اللہ عطا کردہ ایسا وصف ہے جیسے کسی ولی میں الہامی کیفیت، طبیب اپنی حذاقت سے چوں کہ صحیح تشخیص و تجویز کے قریب پہنچ جاتا ہے اور متناسب دواؤں کی قوت و ضعف کی شناخت بھی کر لیتا ہے، ساتھ ہی صفت اسلام کی وجہ سے اس کی فراست مؤمنہ بوجہ تدین حذاقت کی مؤید ہوتی ہے، اس لیے فقہا نے یہ ارشاد فرمایا

کہ ''چوں کہ ان اوصاف کی موجودگی میں شفا مظنون بظن غالب ملحق بالیقین العرفی ہوتی ہے، اس لیے طبیب حاذق و مسلم کی رائے سے تداوی بالحرام جائز ہے''۔ الغرض حذاقت کی قید اسی لیے ہے تاکہ تجویز و تشخیص اور شفا مظنون بظن غالب، ملحق بالیقین العرفی ہو جائے۔

جراحی

(۱) رہی جراحی کی بات تو اس کا طریقہ کار تداوی کے طریقہ کار سے بالکل الگ تھلک ہے۔ گو دونوں کو علاج کی نوع کہہ سکتے ہیں، لیکن دونوں میں اتنا ہی فرق ہے، جیسے حیوان کی دو نوع انسان و حمار میں ہے، حمار کبھی بھی انسان کی منزل کو نہیں پا سکتا اسی طرح تداوی کبھی بھی جراحی کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتی، اس کی تفصیل سے پیشتر ایک تمہید ضروری ہے۔

موجودہ صدی کے اندر اندر دنیا ایجادات و اکتشافات میں ایسی حیرت ناک ترقی کر گئی ہے کہ آج اگر بوعلی سینا دم عیسیٰ سے جی اٹھے، تو موٹر کار، ٹرین، ہوائی جہاز، ٹیلی گرام، ٹیلی فون، ٹیلی ویژن، انٹر کام، موبائل، لاؤڈ اسپیکر ٹرانجسٹر، راکٹ، میزائل، ٹینک، کمپیوٹر، ایکسرے، کاٹوگرام، الٹرا ساؤنڈ اور ایٹمی اسلحہ، چاند و مریخ کا سفر اور دیگر محیر العقول چیزوں کو دیکھ کر وہ کہنے پر مجبور ہو جائے گا کہ قیامت کا حساب و کتاب ہو گیا اور ہم لوگ عالم برزخ سے دوسری دنیا میں آ گئے ہیں۔ آج کمپیوٹر کے ذریعہ جملہ امور درجۂ یقین تک پہنچ گئے ہیں، ساری دنیا کے عقلا اور دانشوران، اس کی کاروائی کی صحت پر ایمان لا چکے ہیں۔

(۲) اسی ترقی کا نتیجہ ہے کہ عمل جراحی سے پیش تر جملہ وہ امور جو جراحی کو ناگزیر ہونا بتاتے ہیں، طرح طرح کے کامیاب آلوں سے معلوم کر لیتے ہیں، اس کی تصویر سامنے آ جاتی ہے اور پھر اسے اسکرین کے ذریعہ واضح انداز میں مشاہدہ کر لیتے ہیں اور پھر عمل جراحی کو کامیاب بنانے کے لیے جو بنیادی امور درکار ہوتے ہیں نہایت ہی ٹھوس انداز میں بروئے کار لائے جاتے ہیں اور جو ناکامی کی طرف لے جا سکتے ہیں، ان کا بالکلیہ خاتمہ اور یکسر سدباب کر دیا جاتا ہے۔ جراحی میں استعمال ہونے والے آلات اور ادویات کی اچھی طرح دیکھ بھال کر لی جاتی ہے۔ اعضا پیش کرنے والے اور مریض دونوں ہی کا طرح طرح کے آلات سے جانچ کر کے اطمینان بخش تسلی حاصل کر لی جاتی ہے، مثلاً تاریخ صحت کا علم، سارے اعضا کا تفصیلی جائزہ، نفسیاتی محاسبہ، اعضاے رئیسہ کا خصوصیت کے ساتھ معائنہ، پیشاب کا تجزیہ، ذیابطیس کی تحقیق، خون کا گروپ یعنی جملہ وہ امور جو جراحی کے لیے ضروری ہیں، پہلے پوری تفتیش کے ساتھ عالم محسوسات میں لا کر جراحی کی کامیابی کا یقین حاصل کر لیا جاتا ہے اور جب طرفین یعنی معالج و مستعلج کو شفا کا یقین ہو جاتا ہے تو پھر کام آگے بڑھایا جاتا ہے۔ یعنی تداوی میں حذاقت سے جو مقصود ہوتا ہے اس کو بدرجہ اتم و اکمل طرح طرح کے آلوں سے چھان پھٹک کر معیار پر اتار لیا جاتا ہے۔ جس طرح دل و دماغ اور اعلیٰ صلاحیت اور علمی قابلیت کے ذریعہ جو حساب و کتاب اور دیگر امور حاصل کیے جاتے تھے آج انھیں کمپیوٹر سے حاصل کر لیا جاتا ہے اور ان کی صحت پر پوری دنیا کو یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ آج فلکیاتی اعمال طرح طرح کے آلوں سے کیے جاتے ہیں اور ان اعمال پر عقل و شرع کا اعتماد بحال رہتا ہے، اس لیے جراحی کی تشخیص و تجویز اور طریقۂ علاج تداوی کی بہ نسبت ہزاروں گنا زیادہ مظنون بظن غالب ملحق بالیقین کے درجہ پر پہنچ جاتا ہے۔

ہاں! یہ الگ بات ہے کہ کبھی کبھی سارے انتظامات معقول ہونے کے باوجود عمل جراحی ناکام ہو جاتا ہے، انسان

کے لیے جان بچانے کی کوشش اور عمل ضروری ہے۔ رہا جان کا سوال، تو یہ رب العزت کے علم میں ہے کہ یہ جان بچے گی یا نہیں اور کوشش کامیاب ہوگی یا نہیں مثلاً صورت اکراہ میں مکرہ پر ضروری ہے کہ جس بات پر اکراہ ہوا ہے، وہ اس پر عمل کر لے، رہی یہ بات کہ اس عمل کے بعد بھی میری جان بچے گی یا نہیں، یہ رب تعالی کے علم میں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جابر نے جس بات پر مجبور کیا ہو اس بات پر عمل کرنے کے بعد بھی مجبور کو قتل کر دے، نوالہ حلق سے اتارنے کے لیے جو شراب کی گھونٹ لی ہے خود وہ گھونٹ پیٹ میں پہنچ کر ایسا فساد پیدا کر دے کہ آدمی فوراً مر جائے، اس لیے جان بچانے کی تدبیر پر اطمینان کافی ہے، خواہ جان بچے یا نہ بچے، بہر حال جراحی میں مکمل طور پر بطور مشاہدہ اطمینان ویقین ہو جاتا ہے کہ یہ طریقہ کار ہماری جان واعضا کے حفظ کے لیے ضروری ہے اور یہ سارے انتظامات عمل جراحی کو کامیاب بنانے کے لیے صحیح طور پر ضامن ہیں۔ اس کے باوجود بھی اگر عمل جراحی ناکام ہو جاتا ہے تو وہ نادر وشاذ ہے۔ اس لیے اسے "الشاذ کالمعدوم" کے خانہ میں ڈال دینا چاہیے، ورنہ پھر ٹرینوں، بسوں، ہوائی جہازوں پر سفر کرنا بھی حرام ہو جائے گا کہ ان کے بھی حادثے میں ایکسیڈنٹ اور کریش میں سینکڑوں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں۔ یہاں بھی کوئی مسافر کی جان کا ضامن نہیں ہوتا۔

(۳) ہاں! یہاں یہ بات قابل لحاظ ضرور ہے کہ پوری تفتیش کے بعد اگر جراح کا یہ فیصلہ ہو کہ عمل جراحی کے بعد بھی گمان غالب ناکامی ہے اور کامیابی صفر کے برابر ہے تو عمل جراحی کی اجازت نہ ہوگی۔

الحاصل یہ کہ عمل جراحی میں عضو کا اعادہ الی سیرتہ الاولی نہیں بلکہ اس میں تجرید، مثلاً (ہیڈروسل، پتھری، ٹیومر، اوپینڈس وغیرہ کے آپریشن) یا ترکیب (مثلاً کٹی ناک یا کٹے ہونٹ کی پیوند کاری) یا تبدیلی (مثلاً دل، گردہ، پھیپھڑا وغیرہ کی تبدیلی) کا عمل مقصود ہوتا ہے اور یہ تینوں باتیں یعنی تجرید، ترکیب اور تبدیل عالم محسوسات کی چیزیں ہیں۔ ہم اپنی آنکھ سے یا آلہ کی مدد سے دیکھتے ہیں کہ تجرید میں بد گوشت کو کاٹ کر پھینک دیا گیا، ترکیب میں ناک، کان، ہونٹ بالکل صحیح ہو گئے اور تبدیل میں دل، گردہ، پھیپھڑا عمل کرنا شروع کر دیا، برخلاف تداوی کے کہ وہاں نہ تو مرض ہی حسی ہوتا اور نہ ازالۂ مرض کی تدبیر ہی حسی ہوتی، بلکہ نتیجہ برآمد ہونے کے بعد اس کو یقین کا درجہ ملتا ہے۔

الحاصل جراحی کی تشخیص وتجویز اور اس کے مبادی بالعموم حسی ہوتے اور تداوی میں غیر حسی اور موہوم ہوتے ہیں، اس لیے دونوں ہرگز ہم پلہ نہیں۔ اس لیے تداوی کے عدم جواز کی صورتوں کو جراحی پر لادا نہیں جا سکتا اور نہ تداوی سے متعلق فقہی جزئیات کو کھینچ تان کر جراحی پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

(۴) مسئلہ مجتہد فیہ میں عرفی یقین احکام شرع جاری کرنے کے لیے کافی سمجھا جا سکتا ہے تو عمل جراحی میں اسے کافی کیوں نہیں سمجھا جائے گا۔ رخصت اسقاط کو ۹۲ رکلومیٹر کی مسافت پر موقوف رکھا گیا ہے، حالاں کہ کوئی مسافر صحیح صحیح طور پر ناپ کر سفر طے نہیں کرتا اور نہ کسی کو صحیح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری مسافرت ۹۲ رکلومیٹر کی ہے، بلکہ یہ عرفی ہے۔ پیائش کے ذریعہ معلوم کر لیتے ہیں اور رخصت پر عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قرآن کریم میں عدت طلاق کے لیے "ثلثة قروء" آیا ہے، امام شافعی نے مختلف قرائن سے اس کو طہر پر محمول فرمایا اور امام اعظم نے حیض پر، حالاں کہ امام اعظم کے قول پر تین حیض گزارنے میں دو طہر درمیان میں آ ہی جاتا ہے۔ اگر ایک طہر مزید مان لیتے تو قطعی اور یقینی طور پر "ثلثة قروء" پر عمل ہو جاتا، خواہ وہ بمعنی طہر ہو یا بمعنی حیض، لیکن فقط چند قرینے کی بنیاد پر اجتہاد کر کے اس کو حیض کے ساتھ مختص کر کے واجب کر دیا، جب

کہ اس قسم کی تاویل میں احتمال خطا ناشی عن الدلیل ضرور ہوتا ہے۔ اسی سے واضح ہوتا ہے کہ عمل جراحی میں جب کہ کسی طرح سے مرتبۂ یقین حاصل ہو جائے تو پھر وہ اگر واجب نہیں تو جائز ضرور ہوگا۔ تداوی میں چوں کہ شروع سے آخر تک جملہ مراحل موہوم در موہوم ہوتے ہیں، اس لیے وہاں یہ حکم نہیں۔

(۵) آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض پودا زمین سے اکھاڑ کر پانی بھرے بوتل میں ڈال دیا جاتا ہے تو وہ عرصہ تک ہرا بھرا رہتا ہے، بلکہ آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ بعض پودوں کو اکھاڑنے کے بجائے اس کے کسی حصہ کو کاٹ کر الگ کر دیا جاتا ہے اور پانی سے تر کرتے رہتے ہیں تو وہ بھی مردہ نہیں ہوتا۔ جیسے پان کی پتی، سدا بہار جیون بوٹی اور گل مریم وغیرہ۔ اور اگر فریز میں رکھا جائے تو اس میں عرصہ تک بلا کسی تغیر کے حیات کے آثار برقرار رہتے ہیں۔ اسی طرح کسی حیوان کا کوئی عضو کاٹ کر جدا کر لیا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ فوراً ہی اس عضو مقطوع سے زندگی کے جملہ آثار بالکلیہ ختم ہو جاتے ہیں، بلکہ مشاہدہ میں آتی رہتی ہے کہ مچھلیوں کے بعض حصے کاٹ کر علی حدہ کرنے پر بھی متحرک و حساس رہتے ہیں۔ ذبح کردہ گائے کے گوشت کی بوٹی کر لینے کے بعد بھی بعض بوٹی پھڑکتی رہتی ہے۔ جب قصائی بلا کسی قاعدہ اور ڈھنگ سے بوٹیاں کاٹتے ہیں تب بھی بعض بوٹیوں میں حرکت باقی رہتی ہے، تو اگر کوئی ماہر جراح، فن جراحی کے اصول پر کسی عضو کو جسم سے جدا کر دے تو اس میں حیات کا باقی رہنا کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔

(۶) اسی طرح فن جراحی میں ایسی دوا بھی ایجاد میں آگئی ہے کہ جسم سے علی حدہ کردہ عضو اگر اس دوا میں اور مناسب ظرف و مکان میں رکھا جائے تو اس میں حیات کے آثار مثلاً حساسیت روح کچھ دنوں تک باقی رہے اور اگر اسے دوسرے بدن میں پیوند کاری سے فٹ کر دیا جائے تو وہ باقاعدہ باحیات عضو جیسا کام بھی کرنے لگے۔ اور یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ جب تک کٹے ہوئے عضو میں حیات کے آثار رہیں گے اس وقت تک وہ نہ باقاعدہ مردہ ہے اور نہ بحکم مردہ نجس ہے، وہ عضو بالکل اس حال میں رہتا ہے جیسے کوئی عالم سکرات میں یا حالت سکتہ میں ہوتا ہے کہ اس کی ظاہری زندگی معدوم معلوم ہوتی ہے، لیکن فی الواقع وہ ایسا نہیں، بلکہ وہ اب بھی سماج میں اور طب میں باحیات مانا جاتا ہے۔ اسی طرح عضو مقطوع کا بھی حال ہے کہ اگر چہ بظاہر وہ مردہ سمجھ میں آتا ہے لیکن نفس الامر میں اب بھی اس میں آثار حیات باقی ہیں، اس لیے وہ نہ مردہ ہے اور نہ بحکم مردہ نجس ہے۔

فقہاے کرام کے اقوال میں جہاں کہیں عضو مقطوع کو مردہ اور نجس کہا گیا ہے، وہاں مراد یہ ہے کہ اس سے آثار حیات بالکل ختم ہو گئے ہوں جیسے کہ عادتاً ہوتا ہے۔ فقہاے کرام کے فرمان میں کہ "جب تک ذبح کردہ جانور باقاعدہ ٹھنڈا نہ ہو جائے اس کا کوئی عضو کاٹنا مکروہ ہے" اسی بات کی طرف اشارہ ہے، اگر چہ ذبح کے بعد اس جانور کا زندوں میں شمار نہیں کیوں کہ عادتاً اب اس میں حیات لوٹ کر نہیں آسکتی۔

(۷). اسی طرح طبیعیات میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ "جسم کی طبیعت میں قدرتاً ایسی صلاحیت موجود ہوتی ہے جو زخم خوردہ عضو کی بلا کسی دوا کے اصلاح و اندمال کرے بہ شرطے کہ کسی خارجی اثر سے اس میں سمّیت یا کوئی دوسرا فساد پیدا نہ ہو گیا ہو، اور اگر اس قدرتی صلاحیت کی مزید مدد دوا سے کر دی جائے تو بسرعت اندمال حاصل ہونے لگتا ہے۔ اور یہاں یہ حال ہے کہ جب سے آپریشن کی ترقی کا دور شروع ہوا ہے اسی دم سے ایسی دواؤں میں بھی ترقی شروع ہوگئی ہے کہ وہ بآسانی کٹے

ہوئے عضو کے جوڑنے میں امتیازی اثر دکھا سکے اور آخر میں اس قسم کی دوا کو ہر طرح سے جانچ، پرکھ اور تجربہ کر کے اس منزل تک پہنچا دیا گیا ہے کہ لوگ اسے جادو سے تعبیر کرتے ہیں۔

(۸) عضو کی ترکیب و تبدیل میں چوں کہ کار آمد عضو کو اسی کے منصب پر رکھ کر اس سے وہی کام لیا جاتا ہے جو قدرتا ان کے ذمہ سپرد تھا اس لیے اس میں اس عضو کی نہ کسی طرح اہانت ہے اور نہ بے حرمتی، ہاں! اگر منصب عمل سے ہٹا کر اس سے دوسری منفعت مثلاً کھانے پینے اور زینت بنانے کے لیے استعمال کیا جائے تو البتہ اس کی اہانت کا پہلو نمایاں ہوتا ہے، اس کی تشریح یہ ہے کہ کسی بھی شئ سے عرفی استفادہ کی دو صورتیں ہیں، اول یہ ہے کہ مستفید اس شی کو اپنا جز متصل باتصال حقیقی بنائے اور اس پر جز کا تسمیہ بھی جاری ہو اور رنج والم اور حساسیت وغیرہ کا اس پر ترتب بھی ہو، جیسے اعضا کی پیوند کاری میں ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ مستفید اس سے کوئی دوسرا فائدہ حاصل کرے لیکن اس شی کو اپنا جز متصل باتصال حقیقی نہ بنائے، خواہ اسے جز ہی نہ بنائے اور نہ اس پر جز کے تسمیہ کا اطلاق ہو، جیسے چشمہ وغیرہ، خواہ اسے اپنا جز بنائے اور اس پر جز کا تسمیہ بھی جاری ہو لیکن اس کا عدم اتصال ظاہر ہو جیسے مصنوعی ٹانگ وغیرہ یا اسے جز بنائے اور اس پر جز کا تسمیہ بھی جاری ہو اور ساتھ ہی اتصال بھی ظاہر ہو لیکن فی الحقیقت اتصال حقیقی نہ ہو، جیسے مصنوعی دانت، استفادہ کی پہلی صورت نہ انتفاع ہے اور نہ استعمال بلکہ دوسری صورت کی تینوں قسمیں انتفاع ہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ استكمال الشيء بتحصيل الجزء جبر و تکمیل ہے۔ استمتاع الشيء بتحصيل المنفعة انتفاع ہے اور تصرف الشيء لتحصيل المنفعة أو المضرة استعمال ہے اور چوں کہ جز علت مادیہ میں داخل ہے اور علت صوریہ کا معروض ہوتا ہے اور منفعت خارج عن الماده اور غیر معروض للهيئت ہوتی ہے، اس لیے جز اور منفعت الگ الگ ہونے کی وجہ سے جبر و تکمیل نہ انتفاع ہے اور نہ استعمال، بایں وجہ فقہا کے ان جزئیات کو جو جزء انسانی سے انتفاع کو حرام بتاتے ہیں، اعضا کی پیوند کاری سے جوڑنا صحیح نہیں۔

اور جب یہ واضح ہو گیا کہ اعضا کی پیوند کاری منفعت نہیں اس لیے پیوند کاری کی ابتدا سے پیوند کاری کے کامیاب ہونے تک عضو میں جو کچھ بھی عمل ہو وہ نہ تو انتفاع ہے اور نہ استعمال، نہ حق جراح میں، نہ حق مریض میں۔ البتہ پیوند کاری کی کامیابی کے بعد عضو کی کارکردگی یا پیوند کاری کا ثمرہ حق مریض میں یقیناً انتفاع ہے لیکن چوں کہ اب وہ عضو مریض کا اپنا عضو ہو گیا ہے اس لیے اس سے انتفاع بعضو خویش ہوا بعضو دیگر نہیں، لہذا جو حرام تھا وہ لازم نہیں آیا اور جو لازم ہے وہ حرام نہیں۔ بلا تمثیل اس کی نظیر یہ ہے جیسے جنین میں خالق نے مردانہ عضو کی تخلیق فرمائی۔ یہ تخلیق نہ تو انتفاع ہے اور نہ استعمال، نہ حق خالق میں، نہ حق جنین میں بلکہ اس کی تخلیق مبنی علی المصلحة ہے کہ جب یہ عضو لائق کار اور صالح عمل ہو تو اس عضو کو استعمال کرے اور اس سے انتفاع بھی کرے یا مثلاً قبل نکاح منکوحہ اجنبیہ ہے، حالت انعقاد عقد جو عمل قاضی یا کوئی کرتا ہے، وہ نہ اجنبیہ کا استعمال ہے اور نہ اس سے انتفاع، نہ حق قاضی میں اور نہ حق ناکح میں، اس لیے یہ اعمال حرام نہیں اور بعد انعقاد اجنبیہ ناکح کی بیوی بن گئی۔ اس لیے ناکح کا اس سے انتفاع جائز ہے۔ تقریباً یہی حال جملہ عقود میں ہے۔ اعضا کی پیوند کاری بھی ایک عقد حسی ہے، یہاں بھی نہ عضو کا استعمال ہے اور نہ اس سے انتفاع، بعد تکمیل پیوند کاری مریض کا جز بن جانے کی وجہ سے اس سے انتفاع جائز و درست ہے۔ الغرض پیوند کاری کی علت غائیہ سے استمتاع انتفاع ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب

پیوند کاری مکمل ہو جائے، اس سے قبل نہیں۔

بطریق تنزل یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ علما کے اس فرمان سے کہ ''جزء انسانی سے انتفاع حرام ہے کہ اس میں اس کی تکریم نہیں بلکہ اہانت ہے'' اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ اس سے وہ انتفاع مراد ہے جس میں اس کی اہانت ہے۔ ''لأن الحكم يدور على علته'' مثلاً کھال سے بیگ بنانا، جوتا بنانا، جلد سازی کرنا یا پٹھے سے سلائی کا کام کرنا، یا روئی دھننے کے لیے تانت بنانا، یا ہڈی سے چاقو وغیرہ کا دستہ بنانا یا اس کے کسی عضو کو کوٹ چھان کر یا پانی میں ابال کر بطور تداوی استعمال کرنا یا پکا کر کھانا وغیرہ، جیسے عام طور پر حیوانی اجزا سے انتفاع ہوتا ہے۔ یعنی انتفاع کی جو جنس طبقات فقہا میں تھی اس کی نوع اور اس کے افراد مراد ہیں'' لأن الكلام إنما يحمل على أحوال الزمان'' جیسے متقدمین کا فرمان ''الجماد طيرانه في الهواء محال عاد'' اس میں ہوائی جہاز، راکٹ وغیرہ داخل نہیں، جو کل پرزے کی وجہ سے ہوا میں اڑان بھرتے ہیں۔

پیوند کاری میں عضو کی اہانت واحترام کی مثال اس طرح سے دی جا سکتی ہے کہ خدانخواستہ اگر کوئی تعلیمی ادارہ زلزلہ یا سیلاب کے حادثے میں تباہ ہو جائے تو اگر اس ادارہ کے اراکین کو کسی ایسے ادارہ کی ذمہ داری سپرد کر دی جائے جہاں کے اراکین ناکارہ ہو گئے ہوں تو اس سے تباہ شدہ ادارہ کے اراکین کی نہ اہانت ہے، نہ بے حرمتی، بلکہ یہاں اس کی عزت افزائی اور دوسرے ادارہ کا حفظان ہے، بالکل یہی حال تبدیل اعضا کے مسئلہ میں ہے کہ جسد انسانی ایک ادارہ ہے جس کے کچھ ارکان ہیں اگر جسد انسانی کسی حادثہ میں تباہ ہو جائے اور اس کے ارکان دل، گردہ اور دیگر اشیا کو دوسرے ایسے جسد انسانی میں فٹ کر دیا جائے جس کے اراکین از کار رفتہ ہو گئے ہوں تو اس سے اراکین کے احترام میں کوئی فرق نہیں پڑتا اور نہ یہ اس کی اہانت ہے، ہاں! اگر اراکین کو ان کے منصب سے گرا کر دوسرے ادارہ میں اسی طرح منتقل کر دیا جائے کہ صدر مدرس کو چپراسی اور صدر کمیٹی کو فراش اور دیگر اراکین میں سے بعض کو باورچی، بعض کو بھنگی، بعض کو محصل اور بعض کو مبلغ اور بعض کو کلرک وغیرہ وغیرہ کے عہدے پر کر دیا جائے، تو البتہ اس کی اہانت ہے، بلکہ اگر دیکھا جائے تو حادثہ کے شکار آدمی کے عضو بہر حال بے کار ہو جاتے ہیں لیکن تبدیلی اعضا کی صورت میں کچھ دنوں ہی کے لیے سہی پھر بھی وہ اپنے منصب پر آ گئے، اس لیے اس میں اہانت نہیں بلکہ ان کا اعزاز ہے۔

نتیجۂ کلام و خلاصۂ بحث

(۱) علاج بالتداوی میں شروع سے آخر تک جتنے مراحل ہوتے ہیں سبھی امر موہوم در موہوم ہوتے ہیں۔ اس لیے فقہائے کرام نے یہ فرمایا کہ ''یہ نہ فرض ہے اور نہ واجب'' اور اسی بنیاد پر حکیم حاذق و مسلم کی رائے کے بغیر تداوی بالحرام کو ناجائز قرار دیا، اس کے برخلاف علاج بعمل جراحی کے جملہ مراحل گو کہ مرئی اور مشاہد اور حسی ہوتے ہیں، جو برہانیات کے مقدمے ہوتے ہیں۔ اس لیے علاج بذریعہ جراحی کی کسی بھی صورت کو، خواہ تجرید ہو یا ترکیب یا تبدیل امر موہوم کی بنیاد پر ناجائز قرار دینا قطعی درست نہیں اور تداوی کے جزئیات کو اس پر منطبق کرنا قطعی صحیح نہیں۔ رہی یہ بات کہ جان کی سلامتی کی ضمانت، تو یہ کہیں بھی لازم نہیں جیسے مضطر کے لیے حرام شئ کے کھانے یا مجبور کا مکرہ بہ پر عمل کرنے میں اگرچہ ظاہر حال یہی ہے کہ جان کی سلامتی ہو گی لیکن اس میں بھی جان کی سلامتی کی کوئی ضمانت نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ لقمہ اتارنے کے لیے شراب کی گھونٹ پی گئی ہو لیکن خود شراب کی گھونٹ موت کا باعث بن جائے، اسی مکرہ بہ پر عمل کرنے کے باوجود جابر

مجبور کو قتل کرسکتا ہے، مردہ ماں کے شکم کو چیر کر زندہ بچہ برآمد کرنا جائز نہیں بلکہ واجب ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس عمل کے بعد بچہ زندہ رہے گا یا نہیں، اس کی کوئی ضمانت نہیں۔ بلکہ اگر تناسب معلوم کیا جائے تو ایسی صورت میں بیش تر بچے موت کا لقمہ بن جاتے ہیں۔ عمل جراحی میں بھی یہی صورت ہے کہ ظاہر حال یہی بتاتا ہے کہ اس میں جان کی سلامتی ہے، گو کہ اس کی ضمانت نہیں۔ اس لیے اس پر بھی عمل جائز ہے اور اس کے جواز پر کوئی کلام نہیں، بلکہ یہاں بعض صورتوں میں علاج فرض ہے، بعض میں واجب، بعض میں مستحب اور بعض میں ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل باتوں سے واضح ہے۔

(۲) تبدیل اعضا جس حال میں کیا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو مریض کی موت یقینی ہے، دوسری یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو اگر چہ موت یقینی نہیں لیکن مریض سخت حرج میں واقع ہو جائے گا۔

اسی طرح جن سے بدل حاصل کیا جاتا ہے یا تو ایسے انسان سے حاصل ہوتا ہے جو کسی حادثہ میں جس طرح خود برباد ہو گیا اسی طرح اس کے اعضا بھی برباد و ضائع ہو جائیں گے تو تبدیل اعضا کی پہلی صورت اس حالت میں قطعی جائز ہے، بلکہ اگر استطاعت ہو تو فرض ہے کہ اس سے مریض کی جان بھی بچ جائے گی جس کا بچانا فرض ہے اور برباد ہونے والا عضو بھی محفوظ ہو کر کار آمد ہو جائے گا۔ اور یہاں اس کی نہ کچھ اہانت ہے نہ اضاعت، اور اگر بدل کسی تندرست آدمی سے حاصل کیا گیا ہو کہ جس سے اس کی جان کو کوئی خطرہ نہیں اور وہ اس کی اجازت بھی دیتا ہے تو یہاں بھی تبدیل اعضا جائز ہے اور بصورت استطاعت علاج فرض ہوگا۔ لیکن اگر تندرست کو جان کا خطرہ ہو تو "الضرر لا یزال بمثله" کی وجہ سے علاج جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہے۔

(۳) تبدیل اعضا کی دوسری صورت میں بھی یہی حال ہے کہ اگر حادثہ زدہ کے عضو سے کیا جاتا ہے تو جائز ہے اور اگر استطاعت ہو تو واجب ہے، کہ دفع حرج بحسب استطاعت واجب ہے، اس میں حادثہ زدہ انسان کا نہ کوئی حرج ہے اور نہ کوئی نقصان اور نہ عضو انسانی کی اہانت، بلکہ علی شرف الضیاع عضو کی حفاظت و اعزاز ہے۔

اور اگر تندرست آدمی کے عضو کو بطور بدل استعمال کیا جائے تو تبدیل اعضا کی دوسری صورت میں ملحوظ رہے کہ قبل علاج مریض کا حرج اور بعد تبدیل تندرست کا حرج، اگر دونوں مساوی ہوں یا تندرست آدمی کا حرج بڑھ جائے تو جراحی جائز نہیں۔ بلکہ ممنوع ہے اور اگر تندرست آدمی کا حرج اقل ہو تو جائز ہے، مثلاً کسی کی دونوں آنکھ ضائع ہو گئی اور ایک آدمی اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے تو ایسی صورت میں ایک آنکھ لے کر جراحی جائز ہے کہ "الحرج الشديد يزال بالحرج الخفيف" اور اگر استطاعت ہو تو اس صورت میں دفع حرج کے لیے علاج واجب ہے اور اگر مریض کا علاج بعمل جراحی ہو اور تندرست آدمی کا حرج شدید ہو جاے یا برابر ہو جائے تو یہ جراحی جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہوگی، مثلاً مریض کی ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور جس آدمی سے ایک آنکھ حاصل کی جا رہی ہے فی الحال اس کی بھی ایک ہی آنکھ ہے تو آنکھ کے نکالنے سے اس کا حرج بڑھ جائے گا یا مثلاً مریض کی صرف ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور کوئی ایسا تندرست جو دو آنکھ والا ہے اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے، تو چوں کہ اس میں حرج مساوی ہو جاتا ہے یعنی قبل علاج جو حرج مریض کو تھا بعد علاج اب وہی حرج تندرست آدمی کو ہو گیا، چوں کہ اس صورت میں حرج مساوی ہے اس لیے بقاعدہ "الضرر لا یزال بمثله" روا نہیں، بلکہ ممنوع ہوگا۔

(۴) اسی ضابطہ پر عمل جراحی کی وہ صورت جو ترکیب کہلاتی ہے یعنی اعضا کی پیوندکاری کو بھی قیاس کر کے حکم لگانا

چاہیے اور خون چڑھانے کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔رہا عمل جراحی سے تجرید کا مسئلہ مثلاً ہیڈروسل اور اوپینڈس وغیرہ تو اس علاج میں دوسرے کے اعضا سے عام طور پر کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا۔اس لیے اگر قبل علاج مریض کے لیے کوئی خطرہ نہیں، ہاں! بعد علاج اس کے لیے بہتری ہے تو یہ علاج مستحب ہے اور اگر کسی بھی وجہ سے یہاں بھی عضو کی پیوندکاری کرنی ہو تو یہ پیوندکاری مستحب ہے۔لیکن اگر بدون علاج یہاں جان کا خطرہ ہے۔جیسے اوپینڈس یا دماغ کا ٹیومر وغیرہ تو پھر علاج فرض ہوگا۔

بوجہ آخر (۱) بوقت ضرورت دوسرے ائمہ کے قول پر عمل جائز ہے۔ہر چند کہ مذہب حنفی میں بحالت مخمصہ یا اکراہ دوسرے کے عضو کا قطع ممنوع ہے، لیکن دوسرے ائمہ کے یہاں جائز ہے۔اس لیے تبدیل اعضا وغیرہ میں جہاں ضرورت یا حاجت بمرتبۂ ضرورت ہو، تو وہاں بذریعہ جراحی علاج درست ہے جب کہ جراحی میں قطع اعضا جراحی کے اصول پر ہونے کی وجہ سے مقطوع عنہ الاعضا خطرہ میں نہیں ہوتا، برخلاف مخمصہ یا اکراہ کے کہ اس کا بے خطرہ ہونا ظاہر نہیں، اسی طرح تبدیل اعضا اور پیوندکاری میں وابستگی محض نہیں ہوتی بلکہ اتصال حقیقی ہوتا ہے، برخلاف حالت مخمصہ کہ وہاں اتصال حقیقی نہیں، بلکہ انتفاع واستعمال ہوتا ہے تو جب بعض ائمہ کے یہاں مخمصہ وغیرہ میں عضو انسانی کا استعمال جائز ہے تو تبدیل میں اس کا اتصال بدرجۂ اولی ہونا چاہیے۔

(۲) رہی یہ بات کہ کسی مردہ یا زندہ انسان کا عضو کاٹنے میں اس زندہ یا مردہ انسان کا ایلام ہے، اس لیے یہ حرام ہے، تو یہ ہر صورت میں حرام نہیں، اس لیے کہ احیا کے لیے مردہ انسان کا ایلام جائز ہے۔جیسے مردہ ماں کا شکم چیر کر زندہ بچہ برآمد کرنا جائز ہے، خواہ برآمد کرنے کے بعد بچہ زندہ رہے یا نہ رہے۔اسی طرح اگر زندہ انسان کے ایلام سے کسی قریب الہلاک انسان کو بچایا جاسکتا ہے تو چوں کہ یہاں ضرر خفیف سے ضرر شدید کو زائل کیا جاتا ہے اس لیے یہ بھی روا ہے۔یہی حکم خون کشید کر کے دوسرے کے جسم میں چڑھانے کا بھی ہے۔ "الضرر الشديد يزال بالضرر الخفيف".

جن جن صورتوں میں جراحی یا تصعید دم ضروری اور واجب ہے ان صورتوں میں اگر بطور عطیہ عرفی یا ہبۂ عرفی عضو اور خون حاصل نہیں ہوتا تو ان صورتوں میں خون اور عضو کی صوری بیع وشرا جائز ہے، استحباب والی صورت میں خود مریض کے عضو یا کسی ماکول اللحم جانور کے عضو سے پیوندکاری جائز ہے، دوسرے کے عضو سے جائز نہیں، رہا اس صورت میں خون کا مسئلہ تو مریض خود خون کا محتاج ہے۔اس لیے اس سے خون کی کشیدگی روا نہیں تو پھر تصعید کا سوال ہی نہیں اٹھتا، باقی ماکول اللحم جانور کے خون کا مسئلہ تو جانور کا خون انسانی خون کے گروپ سے میل ہی نہیں رکھتا، اس لیے اس کا بھی سوال نہیں پیدا ہوتا۔

استفتا: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ دور حاضر میں جو آپریشن کیا جاتا ہے جس میں کسی کے خراب عضو کو دوسرے کے صحیح عضو سے بدل دیا جاتا ہے۔جائز ہے یا نہیں؟ کچھ لوگ ناجائز بتاتے ہیں کہ اس میں دوسرے آدمی کو ضرر ہوتا اور انسان کے احترام میں خلل ہوتا۔لیکن کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس میں چوں کہ مریض کی بھلائی ہے اس لیے یہ درست اور جائز ہے۔حکم شرع سے مطلع کیا جائے۔بینوا توجروا۔

الجواب بتوفيق الملك الوهاب: جن چیزوں کی اضاعت واہلاک پر بندوں کے لیے حکم عقاب ہے خواہ آخرت میں بطور وعید یا دنیا میں بطور حدود وقصاص یا بطور ضمان، وہ ساری چیزیں واجب الحفظ ہیں، بنفسہ ان کا اہلاک کسی صورت میں جائز نہیں اور چوں کہ "مقدمة الواجب واجبة" اصول فقہ کا ضابطہ ہے اس لیے ان چیزوں کے حفظ کا موقوف

علیہ عند الشرع بمرتبۂ ضرورت ہوتا ہے، لہذا حفظ نفس و اطراف، حفظ نسب و عصمت، حفظ دین وعقل اور حفظ مال ومتاع واجب اور جن چیزوں پر ان کا حفظ موقوف وہ بمرتبۂ ضرورت ہے۔ نفس و اطراف، واجب الحفظ کے ساتھ ساتھ واجب الاحترام بھی ہیں۔ اس لیے باجازت بھی کسی کو ہلاک کرنا اور زندوں یا مردوں کے عضو کو کاٹ کر جدا کرنا جائز نہیں کہ یہاں حفظ نہیں بلکہ اضاعت و اہلاک ہے، احترام نہیں بلکہ اہانت و بے حرمتی ہے، جو واجب الحفظ اور محترم بالذات کے منافی ہے۔ البتہ اگر صورت ایسی ہو کہ بغیر عضو کاٹے چارۂ کار نہیں تو بربنائے ضرورت عضو کا کاٹنا جائز بشرطے کہ "إزالة ضرر بمثله وإتلاف العضو و إهانته" نہ لازم آئے، جیسے کہ اعضا کی پیوند کاری میں ہوتا ہے کہ یہاں قطع نہ برائے اضاعت اور نہ بعد قطع اس کی اہانت، بلکہ اس کا احترام برقرار رہتا ہے۔ اگر تلف عضو یا اس کی اہانت ہو تو کسی حال میں عضو کا قطع جائز نہیں خواہ وہاں ضرورت ہی کیوں نہ متحقق ہو، جیسے حالت اکراہ یا حالت مخمصہ میں۔

آپریشن کی صورت جو سوال میں درج ہے، ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی، امیر و غریب، پیر و مرشد، علما و صلحا اور عوام و خواص سبھی میں رائج اور اس میں ابتلائے عام ہے اور روز بروز اس کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جا رہا ہے، اس لیے بوجہ تعامل و عموم بلوی اس کے جواز میں کلام نہیں۔

اعضا کی پیوند کاری کی مثال ایسی ہے جیسے (العیاذ باللہ) کسی نسخۂ قرآن پاک کو دیمک نے جا بجا چاٹ کر نا قابل تلاوت کر دیا ہو اور اسی مطبع کے دوسرے قرآن پاک کا کوئی ورق چھپٹ کر غائب ہو گیا ہو تو دیمک خوردہ قرآن پاک کے سالم ورق کو اگر تراش کر دوسرے قرآن پاک کے پھٹے ہوئے ورق کی جگہ اس لیے چسپاں کر دیں تا کہ وہ صحیح حال پر ہو جائے یہ قطعاً درست ہے۔ قطع و تراش سے نہ دیمک خوردہ قرآن کی بے حرمتی ہے اور نہ ایسی پیوند کاری حق قرآن میں غلط استعمال ہے۔ ہاں! اگر دیمک خوردہ قرآن کے سالم اوراق کو دوسری کتاب کے لیے بطور جلد استعمال کیا جائے یا دوسری کتابوں میں پیوند کاری کے طور پر چسپاں کیا جائے یہ بالیقین اہانت ہے۔

مراحل ثلثہ: اعضا کی پیوند کاری میں تین مرحلے ہوتے ہیں۔ اول قطع عضو، دوم اس کا اتصال، سوم بعد اتصال انتفاع۔ اس لیے تینوں مرحلوں کا جائزہ ضروری ہے۔

مرحلۂ اولیٰ: انسان اور اس کے جملہ اعضا واجب الحفظ کے ساتھ ساتھ واجب الاحترام بھی ہیں اس لیے کسی کو ہلاک کرنا، زندوں یا مردوں کے عضو کو کاٹ کر ضائع کرنا چوں کہ حفظ کا منافی ہے اس لیے حرام ہے۔ اسی طرح کسی کے عضو کو کاٹ کر اس سے انتفاع مثلاً کھا لینا، چوں کہ یہ بھی ہلاک کرنا ہے، اس لیے یہ بھی حرام ہے یا اس سے کوئی چیز بنا کر استعمال کرنا چوں کہ من ینتفع کوما ینتفع به بنانا ہے جو اہانت ہے اس لیے یہ بھی حرام ہے۔

الغرض اعضائے انسانی کا اہلاک و اضاعت یا اس کی اہانت و بے حرمتی قطعاً جائز نہیں، اعضا کی پیوند کاری میں یہ سب کچھ بھی لازم نہیں آتا، اس لیے عضو کا قطع جائز ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ بحالت ضرورت کسی کے عضو کے قطع کی کئی صورتیں ہیں، یا تو انتفاع کے لیے جیسے حالت مخمصہ میں، یا محض اتلاف و اہلاک کے لیے جیسے حالت اکراہ میں، یا اتصال کے لیے جیسے اعضا کی پیوند کاری میں۔ اگر قطع عضو انتفاع و اہلاک کے لیے ہو تو چوں کہ اعضائے انسانی واجب الحفظ کے ساتھ ساتھ واجب الاحترام بھی ہیں، اس لیے حالت ضرورت میں قطع عضو جائز نہیں کہ دونوں صورتوں میں حفظ و احترام دونوں

باطل ہو جاتے ہیں۔ اور اگر قطع عضو برائے اتصال ہو تو چوں کہ یہاں نہ اس سے انتفاع ہے اور نہ اس کا اتلاف کہ حفظ و احترام باطل ہو جائے بلکہ اس کو اس کے منصب پر رکھ کر اس سے وہی کام لینا ہے جس کے لیے اس کی تخلیق ہوئی ہے، یہاں صرف مقام بدل گیا ہے، باقی ساری باتیں برقرار ہیں، اس لیے حالت ضرورت میں برائے اتصال قطع عضو جائز ہے بہ شرطے کہ ازالۂ ضرر بمثلہ لازم نہ آئے۔

مرحلۂ ثانیہ: ماسبق میں گزرا ہے کہ اعضا کی پیوند کاری بوجہ اتصال جبر و تکمیل ہے، یہ نہ تو عضو انسانی کا استعمال ہے اور نہ اس سے انتفاع، اس لیے اتصال بھی جائز ہے۔

مرحلۂ ثالثہ: رہا بعد تکمیل اس عضو سے انتفاع، تو چوں کہ یہ انتفاع اس وقت ہوتا ہے جب یہ عضو مریض کا اپنا عضو بن جاتا ہے، اس لیے اب یہ انتفاع بعضو خویش ہے نہ بعضو دیگر، اس لیے یہ انتفاع بھی جائز ہے۔ یا یوں کہ لیجیے کہ اس عضو سے وہی انتفاع ہوتا ہے جس کے لیے اس کی خلقت ہوئی ہے، خلاف خلقت انتفاع نہیں، جیسے کہ چمڑے کا بیگ بنا لینا، اس لیے یہ انتفاع جائز ہے۔

خلاصہ: (۱) اگر تلفِ عضو یا اضاعت ہو تو کسی صورت میں اس کا قطع جائز نہیں، خواہ وہاں ضرورت ہی کیوں نہ ہو۔ (۲) ایک انسان کے خراب عضو کو دوسرے کے صحیح عضو سے بدلنا بوجہ تعامل و عموم بلوی جائز ہے، کہ یہ اتصال عضو ہے نہ کہ استعمال عضو۔ (۳) انسان کے کسی عضو کو کاٹ کر اس کا استعمال کرنا مثلاً، کھا لینا یا اس سے کوئی چیز بنا کر استعمال کرنا ناجائز ہے کہ اس میں اس کی توہین ہے۔



مقالہ-۲ از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، رکن مجلس شرعی و استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم— حامداً و مصلّیًا و مسلّمًا

ہم اس موضوع کا شرعی نقطۂ نظر سے صرف ایک اجمالی خاکہ اپنے ناقص مطالعہ کی روشنی میں پیش کرتے ہیں، یہ خاکہ سوال کی ترتیب کے مطابق ہوگا۔

الجواب [۱] ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں جوڑنا: ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا حرام و گناہ ہے۔

دلیل: انسان اپنی ذات بلکہ اپنے کسی بھی عضو کا مالک نہیں، یہ سب کچھ اس کے پاس اس کے رب عزّ و جل کی امانت ہے۔ امانت کا تقاضا ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت کی جائے، نہ کہ اس میں کسی طرح کی خُرد بُرد یا خیانت کی جائے۔

اس لیے کسی انسان کا کوئی عضو کاٹنا کسی بھی حال میں جائز نہیں، نہ صاحب عضو کی اجازت سے، نہ اس کے ولی کی اجازت سے، نہ اپنے طور پر، الّا یہ کہ خود اپنے جسم و اعضا کی حفاظت کا مسئلہ پیش آ جائے۔ بدائع الصنائع کتابُ الِا کراہ میں ہے:

وأمّا النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلًا فهو قتلُ المسلم بغيرحق سواء كان الإكراه ناقصًا، أو تامًّا ...... وكذا قطع عضو من أعضاءه، والضرب المهلك...... ولو أذن له " المُكْرَهُ عليه"

قطعَه أو ضربَه، فقال للمُكْرَه "افعل" لا يباح له أن يفعل، لأنّ هذا ممّا لا يباح بالإباحة، ولو فعل فهو آثم. ألا ترى أنّه لو فعل بنفسه أثم، فبغيره أولى.اھ. (ص۲٦۲، ج۷، كتاب الإكراه)

فتاوی ہندیہ میں ہے: في التجريد: ولو أُكره على قطع يد رجلٍ، فقال ذلك الرجل: قد أذنتُ لك في القَطع، فاقطع والآذِن غيرُ مُكرَهٍ لم يسعه أن يقطع، و إن قطع فهو آثمٌ. (ص٤١، ج٥، كتاب الإكراه)

بلکہ دو آدمی بھوک کی شدت کی وجہ سے دم توڑ رہے ہوں، اور اضطرار کی وجہ سے انھیں یقین یا کم از کم ظن غالب حاصل ہو کہ کچھ کھانے کو نہ ملا تو عنقریب دم توڑ دیں گے۔ ایسی صورت میں بھی ان میں سے کسی کو یہ حلال نہیں کہ دوسرے کے بدن سے کچھ کاٹ کر کھائے اور اپنی جان بچالے۔ چناں چہ اشباہ میں ہے:

ولا يأكل المضطرُّ طعام مضطرّ آخر، ولا شيئًا من بدنه اھ. (ص۲٥٥، ۲٥٦،ج۱، القاعدة الخامسة من النوع الأول من الفن الأول "الضرر يزال")

نیز اسی میں ہے: الضرر لا يزال بالضرر اھ.(ص ۲٥٤،ج۱ القاعدة الخامسة)

ایک اشکال کا ازالہ: فتاوی ہندیہ میں ہے: و لو قال السلطان لرجلٍ "اقطعْ يدَ فلانٍ، و إلا لأقتلنّكَ، وسعه أن يقطع يد فلان، فإذا قطع كان القصاص على الآمر في قول أبي حنيفة و محمد رحمهما الله تعالى، كذا في المحيط. (ص٤٠، ج٥، الباب الثاني من كتاب الإكراه)

اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ جان بچانے کے لیے دوسرے کا کوئی عضو کاٹنا جائز ہے، لیکن حق یہ ہے کہ مُفتیٰ بہ مسلک پر یہاں بھی دوسرے کا ہاتھ کاٹنے کی اجازت نہیں ہے، چناں چہ درمختار میں ہے:

لا يُرخَصُ قتلُه أو سبُّه أو قطعُ عضوه، و ما لا يُستباحُ بحالٍ۔ اختيار۔ اھ

ردالمحتار میں ہے: (قوله: أو قطعُ عضوه) أي ولو أذن له المقطوع غير مُكره، فإن قطع، فهو آثم، ولا ضمان على القاطع ولا على المكره، و لو أُكره على القتل فأذن له فقتله أثم والدّيةُ في مال الآمر۔ تاترخانية اھ رد المحتار ص ۱۸۷، ج۹، كتاب الإكراه، دار الباز۔)

ان عبارات کی ترجمانی بہار شریعت میں ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"مسئلہ: اس پر مجبور کیا گیا کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈال یا اس کا عضو کاٹ ڈال، اگر تو نے ایسا نہ کیا تو میں تجھے مار ڈالوں گا یا تیرا عضو کاٹ ڈالوں گا، تو اس کو ان کاموں کے کرنے کی اجازت نہیں ہے، اگر اس کے کہنے کے موافق کرے گا گنہ گار ہوگا اور قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا کہ مُکرَہ اس کے لیے بمنزلہ آلہ کے ہے۔ جس کا عضو کاٹنے پر اسے مجبور کیا گیا، اس نے اس کو اجازت دے دی کہ ہاں! تو ایسا کر لے، اب بھی اس کو اجازت نہیں ہے"۔ (ص ۸، حصہ ۱۵، اکراہ کا بیان)

علاوہ ازیں ہندیہ کا یہ جزئیہ یہاں منطبق نہیں ہوتا کیوں کہ اس جزئیہ میں انسان دو طرفہ بلاؤں میں گھرا ہوا ہے اور دونوں ہی پہلو حرام بھی ہیں۔ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا بھی اور دوسرے کا ہاتھ کاٹنا بھی، ایسی صورت میں ہلکی بلا کو اختیار کرنا جائز ہوتا ہے اور وہ یہاں دوسرے کا ہاتھ کاٹنا ہے۔ اشباہ میں ہے:

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمها ضررًا بارتكاب أخفّهما. قال الزيلعي في باب شروط الصلاة: ثم الأصل في جنس هذه المسائل "أنّ من ابتُلِيَ ببليّتين" وهما متساويتان يأخذ بأيّتهما شاء، و

إن اختلفا يختار أهونهما، لأنّ مباشرة الحرام لاتجوز إلّا للضرورة، ولاضرورة في حق الزيادة اه.
(ص ٢٦١، ج١، القاعدة الخامسة من النوع الأول من الفن الأول: "الضّرر يُزال)

مقالہ لکھتے وقت غایتِ عجلت میں صرف بہار شریعت صفحہ ۸ کا درج بالا مسئلہ دیکھا تھا اب نو سال کے بعد کمپوزنگ کی تصحیح کے وقت جب شامی دیکھی تو خوشی ہوئی کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی یہی تطبیق نقل فرمائی ہے وہ رقم طراز ہیں:

لكن في الخانية : قال له السلطان اقطع يد فلان و إلّا لأقتلنّك وسعه أن يقطع وعلى الأمر القصاص عندهما ولا رواية عن أبي يوسف ـ اه

ثم رأيت الطوري وفّق بأنه إن أكره على القطع بأغلظ منه وقعه و إن بقطع أو بدونه فلا تأمّل ـ اه
(رد المحتار ص ١٨٧، ج٩، دار الباز

نیز اشباہ میں اسی قاعدہ کی ایک فرع یہ بیان فرمائی: ولو اضطرّ و عنده صيد و مال الغير فالصيّد أولى، و كذا الصيد أولى من لحم الإنسان اه. (ص ٢٦٣، ج١، القاعدة الخامسة من النوع الأول من الفنّ الأوّل "الضرر يزال")

اس کے برخلاف مسئلۂ دائرہ میں مریض دو طرفہ بلاؤں یعنی مَفسَدوں میں مبتلا نہیں ہے، کیوں کہ بلا یا مفسدہ کا مطلب ہے شریعت کے خلاف کسی چیز کا ارتکاب، اور ظاہر ہے جس آدمی کا دل کسی مرض یا حادثے کے باعث بری طرح فیل ہو رہا ہو یا اس کے گُردے یا پھیپھڑے ناکارہ ہو چکے ہوں اس میں مریض کی طرف سے کسی حرام کا ارتکاب نہیں ہے۔

واضح ہو کہ علاج فرض یا واجب نہیں، صرف جائز ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص اپنی بیماری کا علاج نہ کرے اور اسی وجہ سے فوت ہو جائے تو وہ گنہ گار نہ ہوگا، چناں چہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

اعلم بأنّ الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مقطوع به كالماء المزيل لضرر العطش ، و إلى مظنون كسائر أبواب الطب، و إلى موهوم كالكي والرقية.أمّا الدرجة المتوسّطة وهي المظنونة كالمداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطبّاء ففعله ليس مناقضًا للتوكّل و تركُه ليس محظورًا. اه. ملخّصًا
(ص ٣٥٥، ج٥ الباب الثامن عشر في التداوي والمعالجات من كتاب الكراهية)

نیز فتاویٰ ہندیہ میں ہے: والرجل إذا استطلق بطنه أو رمدت عيناه فلم يعالج حتىّ أضعفه ذلك و أضناه و مات منه لا إثم عليه اه. (ص ٣٥٥، ج ٥)

جب حلال چیز سے حلال طریقے پر علاج نہ کرنے کی وجہ سے مریض مر گیا اور گنہ گار نہ ہوا تو دوسرے کا عضو کاٹ کر ــــ جو کسی بھی حال میں حلال نہیں ہے ــــ اپنا یا دوسرے کا علاج نہ کرنا بدرجۂ اولیٰ اپنے کو ہلاکت میں نہ ڈالنا ہوگا، نہ اس کے باعث مریض پر کوئی گناہ یا وبال آئے گا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ وہ جزئیہ اس شخص کے حق میں ہے جو دو طرفہ بلاؤں میں گھرا ہوا اور ہم جس مریض کی بات کر رہے ہیں، اس کی یہ حالت نہیں۔ تو ایک تو وہ جزئیہ غیر مُفتیٰ بہ ہے، دوسرے وہ یہاں منطبق بھی نہیں۔

یہاں ایک دوسری شرعی قباحت یہ بھی ہے کہ جس انسان کا پھیپھڑا یا آنکھ، یا دل لیا جاتا ہے وہ ان اعضا کے نکالے جانے کے وقت گو دماغی طور پر مر چکا ہوتا ہے مگر اس کا دل زندہ رہتا ہے اور اسے وقت ضرورت تک مشین کے ذریعہ زندہ رکھا جاتا ہے۔ تو یہ اس کو ایذا پہونچانا ہوا جو ناجائز ہے۔ علاوہ ازیں یہ اللہ عز و جل کی بنائی چیز کو بگاڑنا بھی ہے جو بلاشبہہ حرام و

گناہ ہے جیسا کہ نص قرآنی: وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ اس پر شاہد عدل ہے۔ بہار شریعت میں ہے: جانور کو ذبح کر لیا ہے مگر ابھی اس میں حیات باقی ہے، اس کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا یہ (کھانا) حرام نہیں کہ ذبح کے بعد اس جانور کا زندوں میں شمار نہیں، اگر چہ جب تک جانور ذبح کے بعد ٹھنڈا نہ ہو جائے اس کا کوئی عضو کاٹنا مکروہ ہے۔ درمختار (ص ۱۲۸، حصہ ۱۵)

یہ حکم جانور کا ہے جسے ذبح کرنا اور بعد ذبح اس کے ٹھنڈا ہونے کے بعد اس کے اعضا کاٹنا جائز ہے اور انسان کا تو کوئی عضو اس کی موت کے بعد بھی کاٹنا جائز نہیں تو دل میں حیات باقی رہتے ہوئے بدرجۂ اولی کاٹنا ناجائز ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔

الجواب [۲، ۳] یہ تمام صورتیں ناجائز وحرام وگناہ ہیں جیسا کہ جواب اول کی تفصیلات سے آشکارا ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

الجواب [۴، ۵] ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا حلال ہے۔ کٹا ہوا عضو دوسرے کے حق میں ناپاک ہے، مگر خود صاحب عضو کے حق میں پاک ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی کٹا ہوا عضو اسی صورت میں جوڑا جاتا ہے جب وہ جوڑنے کے وقت تک زندہ ہو یعنی اس میں نشو ونما کی صلاحیت باقی ہو جو حیات کی علامت ہے تو جب تک اس میں یہ علامت حیات موجود ہے وہ حکماً صاحب عضو کے حق میں زندہ مانا جائے گا۔ درمختار میں ہے:

واختلف في أذنِه، ففي البدائع نجسة، و في الخانية: لا. وفي الأشباه: المنفصل من الحيّ كميتة إلّا في حق صاحبه فطاهر، و إن كثر. اھ.

ردالمحتار میں ہے: و في شرح المقدسي: قلتُ: إنّ إعادة الأذن و ثباتَها إنّما يكون غالبًا بعود الحياة إليها، فلا يصدق أنّها ممّا أبين من الحيّ لأنها بِعَود الحياة إليها صارت كأنّها لم تُبن، ولو فرضنا شخصًا ماتَ، ثم أُعيدت حياتُه معجزة أو كرامة لعاد طاهرًا. اھ. أقول: إن عادت الحياة إليها فهو مسلّم، لكن يبقى الإشكال لو صلّى وهي في كمّه مثلًا. والأحسن ما أشار إليه الشارح من الجواب بقوله: وفي الأشباه الخ، و به صرح في السراج. اھ. (ص ٣٦١، ج١، مطلب في أحكام الدباغة من باب المياه من كتاب الطهارة)

اشباہ کی اصل عبارت یہ ہے: الجُزءُ المنفصلُ من الحيّ كميتة كالأذن المقطوعة والسنّ الساقطة إلّا في حق صاحبه فطاهرٌ، و إن كثر. اھ. (ص ٤١٧، ج١، كتاب الطهارة من الفن الثاني)

اب رہ گئی بات صاحب عضو کی اجازت وعدم اجازت کی، تو اس کا حکم یہ ہے کہ:

- اگر صاحب عضو نے اجازت دی ہے تب تو بلاشبہہ جائز ہے۔
- اور اگر اس کی طرف سے اجازت نہیں ملی، تو اس کی وجہ پر نظر کرنی ہوگی، اگر وہ بے ہوش ہے یا سخت اضطراب و بے قراری کی حالت میں ہے، تو اس کے ولی کی اجازت بھی کافی ہوگی۔
- اور اگر وہ لاوارث حال میں اسی بے ہوشی یا اضطراب کی کیفیت میں پایا گیا تو ڈاکٹر کو حاکم کی اجازت سے یہ خدمت کرنی چاہیے۔

اور اگر حاکم سے اجازت لینے بھر کی فرصت نہیں ہے مگر ڈاکٹر کو ظن غالب ہے کہ عضو کی پیوند کاری کامیاب ہوگی جو مریض کے لیے مفید ونافع ہوگی تو پھر خود ہی علاج کرے۔ اور اگر مریض کی وہ کیفیت نہ ہو بلکہ وہ اطمینان کی حالت میں ہو تو اس کی اجازت کے بغیر ڈاکٹر پیوند کاری نہ کرے۔ واللہ تعالی اعلم۔



مقالہ -۳

از: مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، استاذ دار العلوم رضائے مصطفےٰ، کوٹہ، راجستھان

نحمده و نصلّی علی رسوله الکریم

الجواب [۱] لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا. (سورة البقرة-۲، الآیة-۲۸۶) من جانب اللہ بندہ بقدر وسعت مکلف ہے، پانی نہ ہونے کی صورت میں جب جان ہلاک ہونے کا شدید خطرہ لاحق ہو تو اس وقت کچھ بھی پی کر جان بچانا جائز ہے۔ گرچہ حرام چیزوں میں شفا نہیں مگر جب تجربہ کار طبیب مشورہ دیتا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوا مفید نہیں تو ضرورۃً ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے۔

الجواب [۲] صحت مند انسان کے اعضا کے عضو سالم کو بغرض فساد نہیں کاٹا جا رہا ہے، بلکہ بغرض اصلاح کاٹا جا رہا ہے۔ اس لیے رفع ضرر کی خاطر کوئی حرج نہیں ہے۔

الجواب [۳] مجبوری و بے کسی کی حالت میں کسی انسان کا عضو آپریشن کے ذریعہ کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا روا ہے، فروخت کرنا حرام ہے۔ یوں ہی فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو کٹوا کر اپنی مرضی یا اس کی اجازت سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کرنا یا دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا بلا معاوضہ حاصل کرنا شرعاً ممنوع بلکہ حرام ہے۔

الجواب [۴] جس طرح ایک انسان کا عضو دوسرے کو لگانا ضرورۃً جائز ہے، اسی طرح اپنا عضو کاٹ کر جوڑنا بھی درست ہے۔

الجواب [۵] مجبوری ہے اس لیے کوئی محظور لازم نہیں آئے گا۔ مجبوری نہ ہو تو محظور ہے۔ امام احمد رضا قدس سرہ رضی المولی تعالیٰ عنہ اپنے فتاوی میں رقم طراز ہیں کہ کل تداو لا یجوز إلا بطاهر و جوزه في النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء و لم يجد مباحًا يقوم مقامه (فتاوی رضویه ص۱۵، ج۱۰) مسلم طبیب کے کہنے پر ضرورت شدیدہ کے وقت شئ غیر طاہر کا استعمال جائز ہے۔ وهو تعالى أعلم بالصواب.



مقالہ -۴

از: مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد گوہنہ، مئو

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

حامدًا و مصلیًا و مسلّمًا

اعضا کی پیوند کاری چوں کہ نیوسرجیکل ڈپارٹمنٹ کے ترقی یافتہ کارنامے ہیں جن کا زمانہ قدیم میں کوئی سراغ نہیں ملتا، اس لیے صراحۃً اس کے جزئیات بھی نایاب ہیں۔ البتہ کچھ ایسے نصوص اور جزئیات تو ضرور دستیاب ہو جاتے ہیں جن سے اس کے متعلق احکام کا استخراج کیا جا سکتا ہے۔

الجواب [۱] سوال نامہ کی تفصیلات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عمل جراحت کے ماہرین نے اعضا کی پیوند کاری میں جو کامیابی پائی ہے اس کی رفتار روز بروز ترقی پر ہے جس کی سالانہ یا پنج سالہ رپورٹ بھی شائع ہوتی رہتی ہے، مگر کسی بھی آپریشن میں ڈاکٹر یہ یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ اس میں کامیابی ہو ہی جائے گی بلکہ اپنے بچاؤ کی تدبیر کے طور پر وہ مریض یا اس

کے سرپرست سے یہ لکھا لیتے ہیں کہ ناکامی کی صورت میں ہمارے اوپر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی، بہار شریعت میں ہے:
خود علم طب کے قواعد واصول ہی ظنی ہیں، لہذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ یہاں ویسا یقین بھی نہیں ہوسکتا جیسا بھوکے کو حرام لقمہ کھانے سے یا پیاسے کو شراب پینے سے جان بچ جانے میں ہوتا ہے۔ درمختار-ردالمحتار۔ (ص۱۲۶،حصہ۱۶)
تو اس غیر یقینی صورت میں خطرناک آپریشن کے ذریعہ تبدیلی اعضا کا عمل محض اس وقت مباح ہوسکتا ہے جب اصول شرعیہ کا خلاف لازم نہ آئے، مگر اس کے لیے دوسرے انسان کا عضو لینا پڑے گا جس میں مندرجہ ذیل شرعی قباحتیں ہیں:
(۱) مثلہ کرنا لازم آئے گا، تخلیق الٰہی کے اندر بگاڑ پیدا کرنا ہے جس کے مرتکب پر رسول اللہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے لعنت فرمائی اور قرآن حکیم نے شیطان کو اس کا آمر بتایا۔ حدیث شریف میں ہے:
لعن الله الواشمات والمتوشمات....... والمغيرات خلق الله.(مسند احمد بن حنبل ص٤٣٤، ج١)
شیطان جب بارگاہ الٰہی سے ذلت وخواری کے ساتھ نکالا گیا تھا تو اس نے کہا تھا: وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ اٰذَانَ الْاَنْعَامِ وَ لَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ. (سورة النساء-٤،الآية-١١٩)
(۲) انسانی اعضا کی تخلیق میں جہاں منافع انسانی وابستہ ہیں، وہیں یہ اعضا بارگاہ ایزدی میں شاہد و گواہ ہیں۔ چناں چہ مصلحت خداوندی میں فساد برپا کرنا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:
اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا. (سورة الإسراء-١٧،الآية-٣٦)
اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰى اَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا اَيْدِيْهِمْ وَ تَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ. (يٰس-٣٦، الآية-٦٥)
(۳) عضو انسانی جب نکال دیا گیا تو اب اسے دفن کر دیا جائے، یہی اس کا حق ہے، بدائع الصنائع میں ہے: إذا انفصل استحق الدفن ككله.(ص١٩٨، ج٥)
(۴) انسانی اعضا سے انتفاع نادرست ہے، فتاوی عالمگیری میں ہے: الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز.... للكرامة كذا في جواهر الأخلاطي.(ص٣٥٤، ج٥، الباب الثامن عشر في التداوي و المعالجات من كتاب الكراهية)
زندہ اور مردہ ہر انسان کے عضو سے انتفاع نادرست ہے۔ شرح السیر الکبیر میں ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكرامًا له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة.
(۵) میت سے عضو نکالنے میں میت کو ایذا پہنچتی ہے، فقہا فرماتے ہیں: الميت يتأذى بما يتأذى به الحي.
حدیث میں آیا: كسر عظم الميت و أذاه ككسره حيًّا .(مسند امام احمد بن حنبل)
(۶) عضو نکالنے کے بعد وہ مردار ہے اور اس سے علاج اور انتفاع ناجائز، حدیث میں آیا: ما أبين من الحي فهو ميتة.(نصب الراية ص ٣١٧، ج٤، كتاب الصيد)
درمختار میں ہے: المنفصل من الحيّ كميتة.
شرح سیر کبیر کے حوالے سے ابھی گزرا کہ مردار کی ہڈی سے علاج جائز نہیں، عالمگیری میں ہے: إلّا عظم الخنزير و الآدمي فإنّه يكره التداوي بهما.

(۷) اس میں انسانیت کی توہین ہے، ردالمحتار میں مطلب الآدمي مكرم شرعًا و لو كافرًا کے تحت ہے: و لذا لم يجز كسر عظام ميت كافر.

بحرالرائق میں ہے: لأن الآدمي مكرم غير مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزاء ه مهانًا مبتذلًا.

الجواب [۲] اس کا جواب ماسبق میں دیے گیے جواب میں آ گیا کہ نا درست ہے بلکہ سخت وعیدوں کا سزاوار بھی ہے۔

الجواب [۳] اپنا عضو کٹوانا صریح نصوص اور جزئیات کے خلاف ہے کہ اس میں خبیث شیطان کے پُر فریب حکم کی بجا آوری ہے جس کی تفصیل جواب نمبر ا کے تحت گزر چکی۔

اور اس کو فروخت کرنا دوسرا امر ممنوع، جیسے انسان کوئی بکری کا سامان ہو، بلکہ اس میں بہت سارے فساد کا فتح باب ہوگا۔ انسانی اعضا کی فروختگی سے تذلیل انسانیت کے بہت سے دروازے کھلیں گے جس کی بعض خبریں کبھی کبھی سننے میں آتی رہتی ہیں کہ فلاں شخص کا اغوا کر لیا گیا یا فلاں کے بچے کی چوری ہوگئی، وہ لا پتہ کر دیا گیا۔ انسانی اعضا کی خرید و فروخت ناجائز ہے، بحرالرائق میں ہے:

(شعر الإنسان و الانتفاع به) أي لم يجز بيعه و الانتفاع به لأن الإنسان مكرم غير مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا مبتذلًا. (ص ۱۳۳، ج ۶، باب البيع الفاسد)

اپنا عضو کٹوانا مضطر کے لیے بھی درست نہیں، عالمگیری میں اس کو لا يصح الأمر به (ص ۳۳۸، ج ۵) کہا۔

رہا اس کا خیرات و ہبہ کرنا یا عطیہ دینا یہ سب شیطان کے مزین کردہ الفاظ ہیں جس کو وہ خوشنما رنگ دے کر لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے اور لوگ فریب میں مبتلا ہو کر شیطان کی پیروی کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: يُوْحِيْ بَعْضُهُمْ اِلٰى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوْرًا. (سورة الانعام - ۶، الآية - ۱۱۳)

غور کیجیے خلق الٰہی میں تغییر کو وہ کتنے خوش نما اور دل فریب الفاظ سے آراستہ کر کے لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے۔

جب صریح نصوص سے ثابت ہے کہ تخلیق الٰہی میں کسی طرح کی قطع و برید درست نہیں تو پھر لوگوں کا یا ڈاکٹروں کا ان الفاظ میں بہکنا کسی طرح درست نہیں، چناں چہ عضو کو لینا اور دینا دونوں ہی ناجائز ہوں گے۔

الجواب [۴] اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ کٹا ہوا عضو اپنے حق میں مردار بھی نہیں، اور نہ اس میں کوئی اہانت ہے۔ درمختار میں ہے: المنفصل من الحيّ كميتة إلّا في حق صاحبه.

بدائع الصنائع میں ہے: ولا إهانة في استعمال جزء منه. (ص ۱۳۲، ج ۵)

بہار شریعت میں ہے: بعض امراض میں مریض کو بے ہوش کرنا پڑتا ہے تا کہ گوشت کاٹا جا سکے یا ہڈی وغیرہ کو جوڑا جا سکے یا زخم میں ٹانکے لگائے جائیں، اس ضرورت سے دوا سے بے ہوش کرنا جائز ہے۔ ردالمحتار۔ (ص ۱۲۷، حصہ ۱۶، عیادت وعلاج کا بیان)

گوشت کاٹنا، ہڈی جوڑنا، زخم میں ٹانکے لگایا جانا امر مباح سے ہوا جو قدیم طریقہ علاج میں ہوتا تھا تو جدید طریقہ علاج میں اعضا کو کاٹنا اور جوڑنا اس کی ترقی یافتہ شکل ہوئی جس میں اصلاً مضائقہ نہیں۔

الجواب [۵] اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو جب دوسری جگہ جوڑنا جائز ہے تو خود اسی جگہ بدرجۂ اتم جائز ہوگا کہ پیچھے

ہم ردالمحتار سے بحوالہ بہار شریعت نقل کر آئے کہ اعضا کو کاٹنا، جوڑنا، زخم میں ٹانکے لگانا جائز ہوگا اور "ما أبين من الحي فهو ميتة" سے بھی کوئی محظور لازم نہیں آئے گا کہ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة إلّا في حق صاحبه.

تو اس صریح جزئیہ کے پائے جانے کے سبب ضرور اس کا محمل دوسرا ہے چناں چہ اس کا مردار ہونا یا تو دوسروں کے حق میں ہے یا اس پر محمول کیا جائے کہ جانوروں سے جو اعضا کاٹ کر جدا کر لیے جاتے ہیں وہ مراد ہیں، جیسا کہ عرب میں لوگ اونٹ کے کوہان اور دنبہ کی چکتی کے کاٹ لینے کا رواج بنا چکے تھے، ترمذی، ابوداؤد۔ (بہار شریعت ص۱۲۳)

والله أعلم بالصواب . هذا ما ظهر لي والعلم أمانة في أعناق العلماء



مقالہ - ۵ از: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

الجواب [۱، ۴، ۵] اعضائے انسانی کی پیوند کاری کے متعدد گوشے ہیں، ہر ایک گوشہ کو میزان شریعت پر فرداً فرداً تولنے ہی سے یہ مسئلہ خوب واضح و منقح ہو سکے گا۔ **اولا** یہ کہ کسی دھات یا ٹیوب وغیرہ کے ذریعہ پیوند کاری ہو۔ **ثانیا** یہ کہ کسی حیوان ماکول اللحم کے اجزائے غیر ذی روح سے ہو۔ **ثالثا** یہ کہ اس کے اجزائے ذی روح سے پیوند کاری ہو۔ **رابعا** یہ کہ حیوان غیر ماکول اللحم کے دونوں طرح کے اجزا کو استعمال کیا جائے۔ **خامسا** یہ کہ کسی انسان کے دونوں قسم کے اجزا کو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا ہو۔ **سادسا** یہ کہ اسی شخص کے کسی جز بدن کو کسی دوسری جگہ لگانا ہو۔ **سابعا** یہ کہ اس کے کسی جز کو کاٹ کر اسی جگہ پر جوڑنا ہو۔

پہلی صورت کے جواز میں کوئی شک وتردد نہیں، جیسا کہ زمانہ رسالت میں صحابی رسول حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک یوم کُلاب میں کٹ گئی، انھوں نے چاندی کی ناک لگوالی، بدبو نکلنے کی بنا پر نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اسے ہٹا کر سونے کی ناک لگانے کی اجازت دے دی۔ (ترمذی شریف ج۱، ص۳۰۶)

جب کہ سونا مردوں کو حرام ہے، لہٰذا دوسری دھاتوں سے یا پلاسٹک وغیرہ سے اعضا کی پیوند کاری بدرجۂ اتم جائز ہے۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں: كذا لو جدع أنفه فاتّخذ أنفًا من الذهب لا يكره بالاتفاق. (بدائع الصنائع ص ۱۳۲، ج ۵) اور جہاں تک ہو سکے ٹیوب و پلاسٹک وغیرہ سے پیوند کاری ہو تو بہتر ہے۔

دوسری صورت بھی جائز ہے کیوں کہ وہ اجزا طاہر ہیں، بحر الرائق ج۱، ص۱۱۳ میں ہے: لأن ما ليس بلحم لا يحله الموت فلا يتنجس بالموت کیوں کہ گوشت کے سوا اجزا میں موت کا حلول نہیں ہوتا، لہٰذا موت کے سبب وہ نجس نہیں ہوتے۔

اسی میں دوسری جگہ تفصیل سے یوں ہے: والأصل أن كل ما لا تحله الحياة من أجزاء الهوية محكوم بطهارتها بعد موت ما هي أجزاءه كالشعر والريش والمنقار والعظم والعصب والحافر والظلف. (بحر ج۱، ص۱۹۰)

بدائع الصنائع میں ہے: يأخذ سن شاة ذكية فيشدها مكانها. (ص۱۳۳، ج۵)

فتاوی عالمگیری میں ہے: فقد جوز التداوي بعظم ما سوى الخنزير والأدمي من الحيوانات مطلقًا من

غير فصل بينما إذا كان الحيوان ذكيًا أو ميتًا و بينما إذا كان العظم رطبًا أو يابسًا. (ص ۱۱۱، ج ٤)

تیسری صورت بھی مباح ہے جب کہ انھیں شرعی طریقہ پر ذبح کر دیا گیا ہو کیوں کہ ان کا گوشت پاک وصاف ہے، ہاں! اگر بلا ذبح شرعی کے ویسے کوئی حصہ کاٹ لیا جائے تو میتہ کے حکم میں ہے جو بوقت ضرورت شرعی ہی جائز ہو سکتا ہے۔ حدیث رسول علیہ الصلاۃ والسلام ہے۔ ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة. (جامع الترمذي كتاب الصيد)

چوتھی صورت جراحت بھی خنزیر کے سوا میں ذبح شرعی کے بعد اس لیے جائز ہے کہ وہ نجس العین نہیں۔ ملک العلما کاسانی فرماتے ہیں: أكل النجس لا يجوز فأما الانتفاع بما ليس بنجس العين فمباح. (بدائع الصنائع ص٦٦، ج١)

ایک اور موقع پر رقم طراز ہیں: أما سائر السباع فجائز الانتفاع بها في غير جهة الأكل. (أيضًا ص٥٧، ج٥)

غیر ماکول اللحم جانور کے گوشت وغیرہ کے بارے میں بحر الرائق ج ۸، ص ۱۷۲ میں ہے: هل يجوز الانتفاع به بغير الأكل؟ قيل: لا يجوز اعتبارًا بالأكل و قيل: يجوز۔

خاتم الفقہا ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالی علیہ فرماتے ہیں: لا بأس بأبوال الإبل و لحم الفرس للتداوي كذا في جامع الصغير. (رد المحتار ص٢١٦، ج٥)

اب رہا نجس کا استعمال تو کھانے کے علاوہ دوسری طرح اس سے انتفاع مباح ہے۔ علامہ علاء الدین کاسانی فرماتے ہیں: والنجاسة معلومة لا يباح أكله و يباح الانتفاع به فيما وراء الأكل. (بدائع الصنائع ص٧٨، ج١)

حدیث پاک میں بھی اس مسئلہ کی وضاحت ملتی ہے: عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن فارة ماتت في سمن فقال: تُلْقَىٰ الفأرةُ و ما حولَها و يُؤكلُ الباقي. فقيل: يا رسول الله أرايتَ لو كان السمن ذائبًا؟ فقال: لا تاكلوا ولكن انتفعوا به. (بدائع الصنائع ص١٠٠، ج١/ بخارى شريف ج١، كتاب البيوع)

حضور اقدس علیہ الصلاۃ والسلام کا گذر ایک مری ہوئی بکری کے پاس سے ہوا فرمایا: هلا انتفعتم بإهابها؟ قالوا: إنها ميتة. قال: إنما حرم أكلها بلکہ اگر طبیب مسلم بتائے کہ تمھاری شفا مردار کھانے میں ہے اور کوئی اس کا بدل دست یاب نہ ہو تو مردار بھی کھانا مباح ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے: يجوز للعليل أكل الميتة للتداوي. (ص ١١٢، ج٤)

اور پیوند کاری میں کھانا نہیں ہوتا بلکہ صرف جوڑنا ہوتا ہے، جب نجس کا کھانا بطور دوا مباح، تو اسے بدن سے صرف جوڑ دینا بھلا کیوں جائز نہ ہوگا۔

پانچواں طریقہ ظاہر المذہب میں ناجائز و حرام ہے کیوں کہ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة إلّا في حق صاحبه. (ص ١٣٨، ج ١) وہ کاٹا ہوا ٹکڑا مردار ہے جس کا استعمال حرام ہے اور اس میں اشرف المخلوقات انسان کی بے حرمتی اور اہانت ہے۔ لہذا سوال نامے میں مذکور اعضا کی پیوند کاری کا پہلا طریقہ جائز نہیں۔ علامہ مرغینانی فرماتے ہیں کہ آدمی کے احترام کے ناطے اس کے اجزا سے انتفاع حرام ہے: حرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته. (هدايه ص ٤٥، ج١)

یوں ہی ملک العلما کاسانی فرماتے ہیں: يحرم الانتفاع بها (أي بأجزاء الآدمي) احترامًا للآدمي كما إذا

طحن سن الآدمي مع الحنطة أو عظمه لا يباح تناول الخبز المتّخذ من دقيقها لا لكونه نجسًا بل تعظيمًا له كَيْلا يصير متناولًا من أجزاء الآدمي. (بدائع الصنائع ص۹۵، ج۱، كتاب الطهارة)

بدائع الصنائع میں صراحت سے مذکور ہے کہ دوسرے آدمی کے کسی جز بدن کو استعمال کرنے میں اس کی اہانت ہے: ان استعمال جزء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير، والآدمي بجميع أجزائه مكرم. (ص۱۳۳، ج۵)

وجہ حرمت دو چیز ہوئی، اول اس لیے کہ وہ مردار ہے جو حرام ہے۔ یہ ان اجزا کے ساتھ خاص ہے جس میں حیات ہوتی ہے جیسے گوشت۔ دوم اہانت و بے حرمتی، یہ ان اجزا کے ساتھ خاص ہے جو ذی حیات نہیں جیسے ہڈی، پٹھا، بال وغیرہ، مگر حسب ذیل وجوہ کی بنا پر دوسرے کے گوشت سے پیوندکاری جائز ہونی چاہیے۔

(۱) وہ جز منفصل مردار کے حکم میں ہے جو علاج سے متصل نہ ہو سکے، جس میں حیات کا اعادہ نہ ہو پاوے، شمس الائمہ سرخسی رقم طراز ہیں: ومراده من ذلك إذا كان بحيث لا يتوهم اتصاله بعلاج فهو المبان. (المبسوط للسرخسي ۲۵٤، ج۱۱)

علامہ شامی ارشاد فرماتے ہیں: لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن. (منحة الخالق على البحر الرائق ص١١٤، ج۱)

اور آج کی پیوندکاری میں مکمل طور پر اتصال بھی ہو جاتا ہے اور اس میں حیات بھی لوٹ آتی ہے۔ لہٰذا اسے مردار نہیں ہونا چاہیے۔

(۲) فتاوی ہندیہ ج۴، ص۱۱۲، ردالمحتار ج۵، ص۲۴۹ میں مصرح ہے کہ طبیب مسلم اگر کہے کہ مردار کھانے میں شفا ہے اور اس کا بدل نہ ملے تو مردار کو بطور دوا کھانا جائز ہے۔ لہٰذا مردار سے پیوندکاری بدرجۂ اولی جائز ہونا چاہیے کہ یہ کھانے سے ادون درجہ ہے۔

(۳) تداوی بالحرام کے سلسلے میں مفتی بہ قول پر رخصت ہے۔ (ردالمحتار ج۲، ص۴۰۴) بلکہ علامہ شامی فرماتے ہیں: أفاد سيدي عبد الغني أنه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة. (شامی ص۱٤٠، ج۱)

(۴) خنزیر کا بال اور دوسرے تمام اجزا کا استعمال حرام ہے، لیکن ضرورۃً موچیوں کے لیے بال کے استعمال میں رخصت تھی ”الخنزير يحرم استعمال شعره و سائر أجزائه إلّا أنّه رخص في شعره للخرازين للضرورة. (بدائع الصنائع ص ٦٢، ج۱)

اور یہ بات عیاں ہے کہ مریض کی ضرورت موچی کی ضرورت سے بہت زیادہ ہے، لہٰذا دوسرے کے گوشت وغیرہ سے پیوندکاری جائز ہونی چاہیے اور علامہ شامی کا یہ حکم کہ اب موچی کو خنزیر کے بال استعمال کرنے کی اجازت نہیں کیوں کہ اب ضرورت منتفی ہے۔ یہ ہمارے دعوے کے لیے کچھ حارج نہیں۔

(۵) گوبر وغیرہ جو نجس العین ہیں، ان سے کھانے کے سوا انتفاع جائز ہے۔ ”والصحيح عن الإمام أن الانتفاع بالعذرة الخالصة جائز“. (بحر ص۱۹۹، ج۸) لہٰذا اجزاے انسانی سے پیوندکاری مباح ہونا چاہیے۔

(٦) یوں ہی بطور دوا ریشم کے استعمال کو فقہا نے جائز قرار دیا باوجودیکہ ریشم مردوں کے لیے حرام ہے ” و في

التاتارخانية: أمّا للحاجة فلا بأس بلبسه".(رد المحتار ص٢٢٦، ج٥)

اب رہا معاملہ اہانت وذلت کا تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ:

(۱) نفس انسانی کے تحفظ وبقا کی خاطر کسی شخص کی اہانت کی جاسکتی ہے۔

(۲) نیز احترام واہانت کا معیار عرف وعادت سے متبدل ہوتا رہتا ہے۔نہایہ شرح ہدایہ میں ہے: الإعزاز والإهانة يتفاوتان بتفاوت محليهما كالإحراق إهانة في الآدمي و إعزاز في الحطب. (ص٥٥، ج٣)

اور جو چیز عقد بیع سے مقصوداً ملک میں آئے وہ اس کے لیے ایک طرح کا اعزاز ہے۔" في تملكه بالعقد مقصوداً إعزاز له " (هدايه ص ٣٣، ج٣)

یہ بھی قابل غور ہے کہ عورت کا دودھ باوجودیکہ اس کا جز ہے کسی کو اجرت میں دینے سے عرف میں ذلت نہیں ہے۔

چھٹا طریقہ پیوند کاری روا و درست ہے کتب فقہ حنفی میں اس پر واضح جزئیات موجود ہیں، ملک العلما امام کاسانی فرماتے ہیں: ان استعمال جزء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير، والآدمي بجميع أجزائه مكرم، ولا إهانة في استعمال جزء نفسه في الإعادة إلى مكانه.(بدائع الصنائع ص١٣٣، ج٥)

حضرت علامہ علاء الدین حصکفی ارشاد فرماتے ہیں: المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه فطاهر و إن كثر فتأمل.(شامی ص١٣٨، ج١)

ساتواں طریقہ بھی جائز ومباح ہے، اس سلسلہ میں محقق ابن نجیم مصری بڑی شرح وبسط سے رقم طراز ہیں: و لكن في فتاوى قاضي خان و الخلاصة: ولو قلع إنسان سنه أو قطع أذنه ثم أعادهما إلى مكانهما أو صلى و سنه أو أذنه في كمه تجوز صلاته في ظاهر الرواية. اه. فهذا يقوي ما في التجنيس و في السراج الوهاج. و إن قطعت أذنه قال أبو يوسف: لا بأس بأن يعيد ها إلى مكانها، و عندهما: لا يجوز.اه. (بحر الرائق ص١١٣، ج١)

پھر خاتم الفقہا علامہ شامی قاضی ابو یوسف اور طرفین کے مابین واقع اختلاف میں تطبیق یوں پیش فرماتے ہیں:

قوله: (أما الأذن فقد قال في البدائع الخ) يمكن التوفيق بينهما بأن يكون ما في البدائع بالنظر إلى غير المقطوع منه بدليل قول المؤلف في الأشباه كما نقله الشيخ علاء الدين الحصكفي: المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه فطاهر و إن كثر فتأمل. وفي شرح العلامة المقدسي قلت : والجواب عن الإشكال أن إعادة الأذن و ثباتها إنما يكون غالبًا بعود الحياة إليها فلا يصدق أنها مما أبين من الحي لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن ولو فرضنا شخصًا مات ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرًا.اه.(منحة الخالق على البحر الرائق ص١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ج١، كتاب الطهارة)

یعنی کٹے ہوئے جس عضو کی پیوند کاری ہوتی ہے چوں کہ اکثر اس میں زندگی آ جاتی ہے، اس لیے وہ ایسا جز منفصل ہے ہی نہیں جو مردار کے حکم میں ہے۔مبسوط ص۲۵۴، ج۱۱ میں امام سرخسی رحمہ اللہ نے (شکار کے جسم سے کٹ کر علیحدہ حصہ کو جو عامہ فقہا تحریر فرماتے ہیں کہ وہ حدیث رسول علیہ الصلاۃ والتسلیم " ما قطع من البهيمة وهي حيةٌ فهي ميتة" کے تحت

مردار وحرام ہے) فرمایا اس سے مراد وہ ہے کہ جو جز علاج سے متصل نہ ہوسکے وہ میتہ کے حکم میں ہے:مراده من ذلك إذا كان بحيث لا يتوهم اتصاله بعلاج فهو المبان.

امام کاسانی علیہ الرحمہ ارشاد فرماتے ہیں:إعادة جزء منفصل إلى مكانه ليلتئم جائز كما إذا قطع شيء من عضوه فأعاده إلى مكانه. (بدائع الصنائع ص۱۳۳،ج۵)

الجواب [۲] جس شخص کے بدن سے کوئی عضو کاٹا جاتا ہو اگر اس کی ہلاکت یا ضرر شدید کا خطرہ نہ ہو تو بلاشبہہ اس سے کاٹ کر اعضا کی پیوند کاری جائز ومباح ہونی چاہیے۔کسی حاملہ کے شکم سے زندہ بچہ نکالنے کے لیے اس کے شکم کو چیرنے کی اجازت امام اعظم رحمہ اللہ نے دی ہے گو کہ وہ حاملہ مرچکی ہو۔جاز شق بطن الميتة لإخراج الولد إذا كانت ترجي حياته وقد أمر به أبوحنيفة رحمه الله تعالى (الأشباه والنظائر ص۱٤٥/ بحر الرائق ص۲٥، ج۸)

جب کہ حدیث شریف میں ہے:كسر عظم الميت ككسره حيًّا. (ابو داؤد ص۱۰۲، ج۲)

الجواب [۳] ہبہ کرنا اور خیرات کرنا اور اسے قبول کرنا درست ہے۔ہاں!اس کی بیع روا نہیں،خاتم الفقہا علامہ شامی قدس سرہ النامی فرماتے ہیں: لو أخذ شعر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ممن عنده و أعطاه هدية عظيمة لا على البيع فلا بأس به.(رد المحتار ص۲٤٥، ج۷)

بلکہ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ موچیوں کو ضرورۃً خنزیر کے بال استعمال کرنے کی اجازت ہے اور اگر بلا خریدے نہ مل سکے تو خریدنا روا ہے۔إذا كان لا يوجد إلّا بالبيع جاز بيعه لكن الثمن لا يطيب للبائع.(عینی، کتاب البیع)

یوں ہی خریدنا بھی بضرورت جائز ہے۔علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قال الفقيه أبو الليث: إن كانت الأساكفة لا يجدون شعر الخنزير إلا بالشراء ينبغي أن يجوز لهم الشراء للضرورة. (عینی ص ۹۳، ج۳)

علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:إذا اشترى العلق الذي يقال له بالفارسية "مرعل" يجوز وبه أخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس إليه. (بحر الرائق ص۱۲۹، ج٦، باب البيع الفاسد) پھر جب اس سے انتفاع جائز ہے تو بیع بھی جائز ہونا چاہیے۔كل ما ينتفع به يصح بيعه. (فتح الباري ص۳٤۳، ج٤ /عمدة القاري، ص۳٤، ج۱۲) والله تعالى أعلم.



مقالہ-۶ از:مولانا نفیس احمد مصباحی،استاذ جامعہ اشرفیہ،مبارک پور،اعظم گڑھ

باسمه و حمده

پیوندکاری کی صورتیں: اعضا کی پیوند کاری کی درج ذیل صورتیں ہیں۔(۱) کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوند کاری (۲) جسم انسانی میں کسی جانور کے عضو کی پیوند کاری (۳) ایک انسان کے ناکارہ عضو کی جگہ دوسرے انسان یا خود اسی انسان کے عضو کی پیوند کاری۔اب تفصیل کے ساتھ ہر ایک کا حکم ملاحظہ ہو:

پہلی صورت: یعنی انسانی عضو کے کٹ جانے یا تلف ہو جانے کی صورت میں کسی دھات مثلاً سونا، چاندی

سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری کی جائے اوراس کمی کی تلافی کا سامان کیا جائے۔اس کی نظیر ہمیں عہد نبوی میں ملتی ہے۔اس لیے اس کے جواز میں کوئی شبہہ نہیں۔

عن عبد الرحمن بن طَرَفَةَ أن جده عَرْفَجَةَ بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفًا من ورق فأنتن عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتَّخِذَ أنفًا من ذهب.رواه الترمذي و أبوداؤد والنسائي. (مشكاة المصابيح، باب الخاتم، ص ۳۷۹)

اس حدیث پاک سے روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتا ہے کہ کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری بالکل جائز و درست ہے۔ورنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرفجہ بن اسعد کو سونے کی ناک لگانے کا حکم نہ دیتے۔اوراس سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ اس طرح کی سرجری بہر صورت جائز ہے گو اس سے مقصود جمال کو برقرار رکھنا ہو۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ جسم انسانی میں کسی حیوان کے عضو کو جوڑ دیا جائے۔اس میں یہ تفصیل ہے کہ حیوان اگر نجس العین نہیں ہے تو بعد ذبح شرعی اس کے اعضا کو کاٹ کر انسانی جسم میں اس کی سرجری کی جاسکتی ہے کہ ذبح شرعی کے بعد اس کے سارے اعضا پاک ہوجاتے ہیں خواہ وہ عضو ہڈی ہو یا گوشت۔ہڈی سے علاج کے جواز کی تو عالمگیری میں صراحت ہے:

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الآدمي فإنه يكره التداوي بهما. (ص۱٤٥، ج٤)

بعد ذبح ہڈی کے ساتھ گوشت بھی پاک ہوجاتا ہے،خواہ وہ جانور ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول اللحم، کہ ذبح سے نجس رطوبتیں جسم سے جدا ہوجاتی ہیں۔ہدایہ میں ہے:

ثم ما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة لأنه يعمل عمل الدباغ في إزالة الرطوبات النجسة، و كذلك يطهر لحمه وهو الصحيح و إن لم يكن مأكولًا. (ص ٤١،ج١، قبيل فصل في البئر)

اس سے ظاہر کہ ذبیحہ جانور کے گوشت کی رطوبت اور ہڈی کی دسومت ان کی طہارت میں مخل نہیں،اسی لیے اگر کوئی شخص قدر درہم سے زائد کسی ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم ذبیحہ جانور کا گوشت لے کر نماز پڑھے تو اس کی نماز جائز و درست ہوگی،چناں چہ اسی عبارت کے تحت حاشیہ ہدایہ میں عنایہ سے منقول ہے:

حتى إذا صلى و معه لحم الثعلب المذبوح أو نحوه أكثر من قدر الدرهم جازت الصلاة.(أيضًا)

ہاں!اگر وہ جانور مردار ہے تو اس کے اعضا میں سے صرف اس کی ہڈی پاک ہوگی اوراس کو پیوندکاری میں استعمال کرنا جائز ہوگا،وہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ خشک ہو نیز دسومت سے خالی ہو۔عالمگیری میں ہے: أما إذا كان الحيوان ميتًا فإنما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان يابسًا ولايجوز الانتفاع إذا كان رطبًا.(ص١٤٦، ج٤)

صاحب تبیین رقم طراز ہیں: يجوز التداوي بالعظام كلها سواء كانت من الذكية أو من الميتة، غير أنه إذا كانت من الميتة لا يجوز إلّا إذا كانت يابسةً ليس فيها دسومة، و من الذكية يجوز كيف ما كان. (ص ٣٣، ج٦، باب الكراهية)

البتہ عام حالات میں زندہ جانوروں کے بدن کا کوئی کٹا ہوا حصہ اعضا کی پیوندکاری میں استعمال کرنا جائز نہیں کہ وہ

مردار کے حکم میں ہے۔ حدیث نبوی ہے: ما يقطع من البهيمة وهي حيّة فهو ميتة. (جامع ترمذی، ص۲۷۳، ج۱، ابواب الصيد)

لیکن اگر ضرورت شدیدہ لاحق ہو بایں طور کہ کسی طبیب حاذق کے بتانے کے مطابق اس کے استعمال کے بغیر انسانی جان کے جانے کا یقین ہو اور کوئی قائم مقام موجود نہ ہو تو اس صورت میں اس کے بدن کا کٹا ہوا حصہ انسانی جسم کی مطلوبہ جگہ میں جوڑ کر اس کی جان بچائی جائے کہ وہ مضطر کے حکم میں ہے جس کے لیے حرام چیزوں سے بھی انتفاع جائز ہے۔ عالمگیری میں ہے:

يجوز للعليل شرب الدم والبول و أكل الميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه و لم يجد من المباح ما يقوم مقامه. (ص۱٤٦، ج٤، كتاب الكراهية)

ایک اشکال: مگر اس صورت میں ذہن کے اندر ایک خلجان پیدا ہوتا ہے کہ حدیث شریف میں ہے: لا شفاء في المحرم. اور حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں: إنّ الله لم يجعل شفائكم فيما حرم عليكم. اور خون اور مردار کی حرمت تو قرآن مقدس سے ثابت ہے کہ فرمانِ الٰہی ہے۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ. (سورة المائدة، الآية: ۳)

اور پیشاب کی حرمت حدیث نبوی سے ثابت ہے۔ اور بتصریح احادیث بالا ان میں شفا نہیں تو عالمگیری میں مذکور یہ حکم کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے؟

جواب: اس کا جواب خاتمۃ المحققین علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ کی زبان سے سنیے، مذکورہ بالا خلجان کو رفع کرتے ہوئے وہ یوں گویا ہیں: و ما قيل: إنّ الاستشفاء بالحرام حرام غير مجري على إطلاقه، و أن الاستشفاء بالحرام إنما لايجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاءً، و أما إذا علم و ليس له دواء غيره يجوز. و معنى قول ابن مسعود رضي الله عنه "لم يجعل شفائكم فيما حرم عليكم" يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم، لأنه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام، ويجوز أن يقال: تنكشف الحرمة عند الحاجة فلا يكون الشفاء بالحرام و إنما يكون بالحلال. اهـ. (ردالمحتار ص۳۵۷، ج۵، مطلب في التداوي بالمحرم)

تیسری صورت: یہ ہے کہ ایک انسان کے ناکارہ عضو کی جگہ دوسرے انسان یا خود اسی انسان کے کسی عضو کی پیوندکاری کی جائے۔ یہی صورت سب سے اہم اور سوالنامے کے سوالات اسی پر مبنی ہیں۔ اس پر ذرا سی توجہ دینے سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک انسان کے عضو کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوندکاری (۲) انسان کے کسی عضو کی خود اسی کے جسم میں پیوندکاری ــــ پھر قسم اول اور قسم ثانی دونوں پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا اس غرض سے کسی انسان کے بدن میں چیر پھاڑ کرنا جائز ہے؟ ــــ اور اس کے عضو کو کاٹ کر جدا کرنے کا کیا حکم ہے؟ ــــ پھر اسی غرض سے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا کہاں تک جائز یا ناجائز ہے؟ وغیرہ۔

قسم اول: اس سلسلے میں حکم یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے انسانی جسم میں چیر پھاڑ کرنے کی اس وقت اجازت دی ہے جب کہ انسانی جسم کو مضرت سے بچانے اور اسے آرام پہونچانے کا مقصد پیش نظر ہو، کیوں کہ چیر پھاڑ کرنے میں بہر

حال جسم کی ایذا رسانی ہے اور یہ اس وقت تک درست نہیں جب تک خود اس انسان کا اس میں جسمانی فائدہ نہ ہو۔ صاحب تبیین لکھتے ہیں: الأصل أن إيصال الألم إلى الحيوان لا يجوز شرعًا إلّا لمصالح تعود عليه. (ص ۲۲۷، ج ۶)
اسی لیے اگر کسی انسان کے مثانہ میں پتھری پیدا ہو جائے تو فقہاے اسلام نے بذریعہ آپریشن اس کی پتھری نکالنے کو جائز کہا ہے، چناں چہ فتاوی عالمگیری میں ہے: لا بأس بشق المثانة إذا كانت فيها حصاة. (ص ۱۵۰، ج ۴، كتاب الكراهية)

اور ظاہر ہے کہ ایک انسان کا کوئی عضو کاٹ کر دوسرے انسان کے بدن میں لگانے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں اس لیے ایک انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا اور اس کے عضو سالم کو علاحدہ کرنا، پھر دوسرے انسان کے جسم میں جوڑنا، ناجائز ہوگا۔
اس کے عدم جواز کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالی نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور اسے تاجِ عزت وکرامت سے نوازا۔ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ آدَمَ. الآية. اور اس کے بدن کے کسی جز کو کاٹ کر الگ کرنا پھر دوسرے انسان کے جسم میں اس کی پیوند کاری کرنا انسانی عظمت وشرافت کے منافی ہے جو بطور شرف امتیازی خالق لم یزل کی بارگاہ سے اسے عطا ہوئی ہے۔ اور اسی علت کی بنا پر فقہا نے ہر اس فعل کو ناجائز قرار دیا ہے جس سے انسانی عظمت وتکریم کا دامن داغ دار ہوتا ہو، چناں چہ انسانی اجزا کا استعمال اور ان کی خرید وفروخت ناجائز وحرام ہے، صاحب ہدایہ رقم طراز ہیں:
لايجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع به لأن الآدمي مكرم، لا مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا، مبتذلًا. (ج۳، ص۵۵، كتاب البيوع)
عورت کا دودھ اس کے جسم کا جز ہے جو تمام اجزاے انسانی کی طرح مکرم ہے اور اسی احترام وتوقیر کا پاس ولحاظ رکھتے ہوئے فقہا نے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے، چناں چہ لکھتے ہیں: لم يجز بيع لبن المرأة لأنه جزء الآدمي، وهو بجميع أجزائه مكرّم عن الابتذال بالبيع. (البحر الرائق ج۶، باب البيع الفاسد)
اشکال: اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب انسان اپنی اصل کے اعتبار سے مکرم ومحترم ہے اور اس کے ساتھ کوئی ایسا کام کرنا ناجائز وحرام ہے جس سے اس کی شرافت پر حرف آتا ہو تو پھر حربی کافر کو غلام بنانا اور حالت کفر میں، یوں ہی مسلمان ہونے کے بعد اس کی خرید وفروخت جائز نہیں ہونی چاہیے کہ یہ شرافتِ انسانی کے مزاحم ومنافی ہے، حالاں کہ شریعت اسلامیہ میں اس کی اجازت ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کے مکرم ومحترم ہونے کی جو بات کہی گئی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ظاہری صورت، خلقت اور اس کے اعضاے جسمانی مکرم ومحترم ہیں، اسی لیے میت کافر ہو تب بھی اس کی ہڈیاں توڑنے اور اس کی صورت بگاڑنے کی اجازت نہیں اور ظاہری شکل وصورت اور اعضاے جسمانی استرقاق اور بیع وشرا کے محل نہیں بلکہ ان کا محل تو نفس حیوانیہ ہے، اسی لیے آقا اپنی باندی کے دودھ کا مالک نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو اس کے دودھ کو بیچنے کی شرعًا اجازت ہے۔ یہ اشکال اور اس کا جواب علامہ ابن عابدین شامی کی درج ذیل عبارت سے ماخوذ ہے۔
(قوله ذكره المصنف) حيث قال والآدمي مكرم شرعًا و إن كان كافرًا فإيراد العقد عليه و ابتذاله به و إلحاقه بالجمادات إذلال له. اهـ. أي وهو غير جائز و بعضه في حكمه، و صرّح في فتح القدير ببطلانه ط-

قلتُ : وفيه أنّه يجوز استرقاق الحربي و بيعه و شراء ه و إن أسلم بعد الاسترقاق إلا أن يجاب بأن المراد تكريم صورته و خلقته ، ولذا لم يجز كسر عظام ميت كافر ، وليس ذلك محل الاسترقاق والبيع والشراء بل محله النفس الحيوانية فلذا لم يملك بيع لبن أمته في ظاهر الرواية كما سيأتي فليتأمل.(رد المحتار ص١٠٥،ج٤)

ایک اعتراض: اس پر مجوزین کی جانب سے یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے کہ ماں کی موت ہو جائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے تو فقہا نے اس کا پیٹ چاک کر کے بچہ کی جان بچانے کی اجازت دی ہے، چناں چہ عالمگیری میں ہے:

امرأة حامل ماتت و علم أن ما في بطنها حيٌّ فإنه يشق بطنها من الشق الأيسر، وكذلك إذا كان أكبر رأيهم أنه حي يشق بطنها أيضًا. (ص١١٤، ج٤، كتاب الكراهية)

اسی طرح اگر حاملہ عورت کے پیٹ میں مردہ بچہ پھنس جائے یا جانب عرض میں آ جائے جس کی وجہ سے اس کی جان پر بنی ہو اور ٹکڑا ٹکڑا کاٹ کر نکالنے کے سوا اس کے باہر آنے کی کوئی صورت نہ ہو تو فقہاے کرام نے اس کو کاٹ کر نکالنے کی اجازت دی ہے۔ چناں چہ اسی عالمگیری میں فتاوی قاضی خاں کے حوالہ سے منقول ہے:

اعترض الولد في بطن الحامل ولم يجدوا سبيلًا لاستخراج الولد إلا بقطع الولد إربًا إربًا، ولو لم يفعلوا ذلك يخاف على الأم قالوا: إن كان الولد ميتًا في البطن لا بأس به، و إن كان حيًّا لم نر جواز قطع الولد إربًا إربًا، كذا في فتاوى قاضي خان.(ص١١٤، ج٤، كتاب الكراهية)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض اضطراری صورتوں میں فقہاے کرام نے تکریم انسانیت کے پہلو سے صرف نظر کیا ہے، لہذا اگر یہاں بھی اس پہلو کو نظر انداز کر کے ایک مریض انسان کے اعضا کی پیوندکاری کے لیے دوسرے انسان کے کسی عضو کو کاٹا جائے اور اس کے جسم میں اس کی سرجری کی جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہیے۔

جواب: اس کے جواب میں عرض ہے کہ جب تک بچہ عورت کے پیٹ میں ہے زندہ ہو یا مردہ، اس کا جزء بدن ہے، علاحدہ نہیں، دونوں ایک حکم میں ہیں، الگ الگ نہیں، تو گویا اس صورت میں ایک جسم سے ضرر دور کر کے اسے منفعت سے ہم کنار کرنے کے لیے خود اسی کے کسی جز کو کاٹا گیا، اور اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں جیسا کہ ہم صاحب تبیین کے حوالہ سے بیان کر آئے۔

دونوں صورتوں میں واضح فرق کے ہوتے ہوئے ایک کا دوسری صورت پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے جس کا بطلان واضح البیان ہے۔

اس قسم کے ناجائز ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اعضاے جسمانی، انسان کے پاس بطور امانت الٰہیہ ہیں، ان کو حکم الٰہی کے خلاف ناجائز امر میں استعمال کرنے کی جرأت کر رہا ہے۔ اور یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ دینے والے کو بھی یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو ہبہ کرے یا وصیت کرے یا فروخت کرے، کیوں کہ انسان اپنے نفس پر ملکیت تامہ نہیں رکھتا۔ اللہ پاک کی اجازت کے بغیر وہ اپنے نفس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا، اسی بنا پر خودکشی کرنا حرام ہے اور اسی وجہ سے عورت اپنی بضع کو بغیر نکاح حلال و مباح کر کے ہر خاص و عام کو استمتاع کی اجازت نہیں دے سکتی۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے جواز کا فتوی دے دیا جائے تو بعض خدا ناترس انسان اسی فتوی جواز کو سند بنا کر انسانی

اعضا کی بیع و شرا شروع کر دیں گے، خود انسان بھی اپنا پیٹ بھرنے، بچوں کے فاقہ اور اپنے فقر و تنگ دستی سے چھٹکارا پانے کے لیے اپنے اعضا کو فروخت کرنا شروع کر دے گا جس سے انسان کی متاعِ عظمت و شرافت سر بازار نیلام ہوگی، انسانی اعضا کی خرید و فروخت روزمرہ کا معمول بن جائے گی اور حکومت کا کوئی قانون اس کی روک تھام میں محض ناکام ہوگا، وہ قانون خواہ کتنا ہی سخت اور مستحکم کیوں نہ ہو، غریب اور کمزور انسان کا جینا مشکل ہو جائے گا۔ الغرض اس طرح کے صدہا مفاسد کا دروازہ کھل جائے گا، اور شریعت اسلامیہ جس کے سارے احکام حکمت و دانائی پر مبنی ہیں بابِ مفاسد کو کھولنے کی اجازت نہیں دیتی۔

قسم دوم: اب رہ گئی یہ بات کہ کسی انسان کا کوئی عضو کاٹ کر اسی کے بدن میں جوڑ دینا کیسا ہے، خواہ اس انسان نے اس کے کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ اس مسئلہ کا مدار دو باتوں پر ہے:

(۱) ایک انسان کے بدن میں کسی غرض سے چیر پھاڑ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ (۲) بدن کا کٹا ہوا عضو بدن سے علاحدہ ہونے کے بعد نجس رہتا ہے یا پاک؟

پہلی صورت کے سلسلے میں ہم تفصیل سے بیان کر آئے کہ اگر چیر پھاڑ کرنے اور تکلیف پہونچانے میں خود اسی جان دار کا فائدہ ہو تو یہ چیز بلا شک و شبہ جائز ہے۔ جیسا کہ تبیین کے حوالے سے گزرا۔ اور اسی لیے فقہاے اسلام نے صراحت کی کہ مثانہ میں پتھری ہونے کی صورت میں آپریشن کر کے اس کے نکالنے میں حرج نہیں (عالمگیری)

یوں ہی اگر کسی کے بدن میں کوئی ایسی بیماری ہو جائے جس سے اس کا کوئی عضو سڑنے لگے تو اس عضو کو بذریعہ آپریشن جسم سے علاحدہ کرنے میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں کہ ایسی بیماری میں عموماً آہستہ آہستہ قرب و جوار کے سارے اعضا سڑنے لگتے ہیں۔ چناں چہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لئلا تسري. (ص ۱۵۰، ج ٤، كتاب الكراهية)

بلکہ فقہاے کرام نے تو یہاں تک صراحت کر دی کہ اگر کسی کے بدن میں انگلی یا بدن کا کوئی اور عضو زائد ہو گیا ہو تو بذریعہ آپریشن اس کو علاحدہ کرنا اس شرط کے ساتھ روا ہے کہ اس میں اندیشۂ ہلاکت نہ ہو۔

إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئًا اخر قال نصير رحمه الله تعالى: إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك و من له سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل و إلا فلا بأس به. كذا في خزانة المفتين. (أيضًا)

مذکورہ بالا تصریحات سے ظاہر ہو گیا کہ اگر چیر پھاڑ کرنے میں خود اسی جاندار کا فائدہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اب رہ گئی دوسری بات کہ بدن سے جدا ہو جانے کے بعد وہ جز نجس تو نہیں ہو جاتا کہ اس کی پیوند کاری سے بدن انسانی کا نجس شئ سے تلوث لازم آئے جیسا کہ فرمایا گیا: ما أبين من الحي فهو ميتة. (نصب الراية ص ۳۱۷، ج ٤)

اس کے سلسلے میں عرض ہے کہ یہ حکم ایک جان دار کے کسی عضو کو دوسرے کے بدن میں استعمال کرنے سے متعلق ہے اور جہاں تک خود اپنے کسی جزء بدن کے اپنے ہی جسم میں استعمال کا مسئلہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس کی نجاست اور اس کا مردار کے حکم میں ہونا دوسرے کے حق میں ہے اپنے حق میں نہیں، خواہ وہ جز ایسا ہو کہ جس میں دوران خون ہوتا ہے۔ جیسے کان، ناک، ہاتھ، پیر وغیرہ یا ایسا ہو جس میں دورانِ خون نہیں ہوتا، جیسے دانت، ناخن، بال وغیرہ۔

علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما و إن كانتا أكثر من قدر الدرهم. (البحر الرائق ص۲۴۳، ج۱)

اور صاحب در مختار نے تو صاف لکھا: المنفصل من الحي كميتة إلّا في حق صاحبه. (ردالمحتار ص۱۹۷، ج۵)

اس عبارت سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ انسان کا عضو اس کے بدن سے جدا ہو جانے کے بعد خود اس کے حق میں پاک ہے۔ لہٰذا اس کے بدن میں جوڑنے اور اس کی پیوند کاری کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ اس طرح ایک انسان صحت مند ہو جاتا ہے، پھر اس میں نہ تو کوئی عیب پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی خریداری کا مسئلہ سامنے آتا ہے جس سے اس کی قبائے شرافت تار تار ہوتی ہو۔

خلاصۂ بحث

(۱) کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوند کاری جائز ہے۔

(۲) غیر نجس العین جانور کے اعضا بعد ذبح شرعی کاٹ کر انسانی جسم میں ان کی پیوند کاری جائز ہے۔

(۳) مردار جانور کی صرف خشک ہڈی اس کام کے لیے استعمال کی جا سکتی ہے، تر نہیں۔

(۴) ایک انسان کا کوئی عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا، ناجائز ہے۔

(۵) اس غرض سے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے کسی عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا بھی ناجائز و حرام ہے۔

(۶) نیز اسی غرض سے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا، یوں ہی اپنے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی اجازت سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کرنا اور بہر حال دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا مفت قبول کرنا، ناجائز و حرام ہے۔

(۷) ایک انسان کا کوئی عضو خود اسی کے بدن میں کسی اور جگہ جوڑنا درست ہے، عام ازیں کہ اس نے اسے کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔

(۸) اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اُسی جگہ جوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور ما أبين من الحي فهو ميتة. کا حکم دوسرے کے حق میں ہے، خود اسی کے حق میں نہیں۔ واللہ تعالیٰ أعلم بالصواب۔



مقالہ - ۷ از: مولانا صدر الوری قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

سوال نامہ پڑھنے کے بعد تین امور خاص طور پر قابل توجہ اور اہمیت کے حامل معلوم ہوتے ہیں۔

پہلا امر: جسم انسانی میں چیر پھاڑ خواہ اپنے لیے یا دوسرے کے لیے کرنا، اس میں بھی تین صورتیں ہیں:

الف: اگر چیر پھاڑ نہ کی جائے تو جان جانے کا شدید خطرہ ہو خواہ اپنی جان کا یا دوسرے کی جان کا۔
ب: سرجری نہ کرنے کی صورت میں کسی کی بھی جان کا خطرہ تو نہ ہو مگر ضرر شدید لاحق ہونے کا ظن غالب ضرور ہو۔
ج: پیوندکاری نہ کرنے کی صورت میں نہ جان کا خطرہ ہو اور نہ ہی ضرر شدید ہی لاحق ہونے کا کوئی اندیشہ ہو، مگر اس کی وجہ سے جسم کا کوئی حصہ بدنما لگے، مثلاً ناک کٹ جائے یا کان کٹ جائے۔
دوسرا امر: اعضائے انسانی کی خرید وفروخت جب کہ بجائے خود محترم ہیں جائز ہے یا نہیں؟
تیسرا امر: زندہ انسان کے اعضا الگ ہو جانے کے بعد خود پاک رہتے ہیں یا نجس ہو جاتے ہیں کہ پیوندکاری کی صورت میں مسائل طہارت میں شرعاً کوئی محظور لازم آئے۔

جسم انسانی میں چیر پھاڑ اور اعضا کی خرید و فروخت: جزئیات فقہ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سرجری اور چیر پھاڑ نہ ہونے کی صورت میں اپنی جان کا خطرہ یا ضرر شدید لاحق ہونے کا ظن غالب ہو تو اپنے جسم میں چیر پھاڑ کرنا جائز ہے، فتاوی ہندیہ میں ہے:

لا بأس بشق المثانة إذا كانت فيها حصاة. و في الكيسانيات: في الجراحات المخوفة والقروح العظيمة و الحصاة الواقعةفي المثانة و نحوها ،إن قيل: قد ينجو و قد يموت، يعالج، و إن قيل: لا ينجو أصلًا لا يداوى بل يترك، كذا في الظهيرية.(ص ١٥٠، ج٤، باب الجراحات)

حاملہ عورت کے شکم میں بچہ کے آثار نظر آئے مگر بچہ نکالنے کی سوائے اس کے کوئی سبیل نہیں کہ بچے کا عضو عضو کاٹ دیا جائے، اس صورت میں فقہا فرماتے ہیں کہ اگر بچہ مر چکا ہو تو اس کا عضو عضو کاٹنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر زندہ ہے تو بچے کا عضو کاٹنے کی اجازت نہ دی جائے گی، عالمگیری ہی میں ہے:

إذا اعترض الولد في بطن الحامل ولم يجدوا سبيلًا لاستخراج الولد إلا بقطع الولد إربًا إربًا، ولو لم يفعلوا ذلك يخاف على الأم قالوا: إن كان الولد ميتًا في البطن لا بأس به، و إن كان حيًّا لم نر جواز قطع الولد إربًا إربًا، كذا في فتاوى قاضي خان.(ص ١١٤، ج٤، كتاب الكراهية)

اس تصریح سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی زندہ آدمی کی جان جانے کا خطرہ ہو تو اس کی جان بچانے کے لیے کسی مردہ انسان کے جسم میں چیر پھاڑ کی جاسکتی ہے، اسی بنیاد پر حاملہ عورت کا انتقال ہوا اور یہ معلوم ہے کہ اس کے پیٹ کا بچہ زندہ ہے تو بائیں جانب سے اس مردہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے، ہندیہ میں ہے:

امرأة حامل ماتت و علم أن ما في بطنها حيٌّ فإنه يشق بطنها من الشق الأيسر، و كذا إذا كان أكبر رأيهم أنه حي يشق بطنها. (أيضًا)

مگر یہ جزئیات بھی محمول ہیں اسی پر کہ اپنی ہی جان جانے کا خطرہ ہو تو جان بچانے کے لیے اپنے اجزائے جسم میں ہی کسی عضو میں چیر پھاڑ کی جائے کیوں کہ بچہ جب تک اپنی ماں کے شکم میں ہے اس وقت تک دونوں مل کر ایک جسم ہیں لہٰذا ان جزئیات کی اس پر ہرگز کوئی دلالت نہیں کہ کسی زندہ آدمی کی جان بچانے کے لیے کسی دوسرے مردہ انسان کے جسم میں سرجری کی جائے، تاہم مذکورہ تصریحات سے مستفاد ہوا کہ کسی آدمی کی جان بچانے کے لیے کسی دوسرے زندہ آدمی کے جسم

میں چیر پھاڑ کی جائے اس کی شرعاً اجازت نہیں اور اس کی تائید عبارت ذیل سے بھی ہوتی ہے:

إن قال له آخر: اقطع يدي و كلها لا يحل، لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته. (رد المحتار ص ۲۱۵، ج ۵)

اس ارشاد سے یہ معلوم ہوا کہ ایک آدمی کی جان بچانے کے لیے کسی زندہ انسان کے جسم میں چیر پھاڑ جائز نہیں، اگر چہ رضامندی ہی کیوں نہ ہو، لہٰذا نہ تو یہ جائز ہے کہ اپنی رضامندی سے اپنا کوئی عضو کٹوا کر اسے کسی کو ہبہ کیا جائے اور نہ کسی انسان کے لیے اسے قبول کرنا ہی جائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ ایک انسان اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر کسی سے فروخت کرے، کیوں کہ انسان کے سارے اعضا محترم ہیں، لہٰذا بیع کے ذریعہ ان کی حرمت پامال نہ کی جائے گی۔ بحر الرائق میں ہے:

لم يجز بيع لبن المرأة لأنه جزء الأدمي، وهو بجميع أجزائه مكرّم مصون عن الابتذال بالبيع. (ص ۸۷، ج ٦)

اسی بنیاد پر انسان کے اعضا سے علاج یا کوئی نفع حاصل کرنا شرعاً محظور قرار دیا گیا، امام زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

يجوز التداوي بالعظام كلها سواء كانت من الذكية أو من الميتة، غير أنه إذا كانت من الميتة لا يجوز إلّا إذا كانت يابسةً ليس فيها دسومة، و من الذكية يجوز كيف ما كان، إلّا عظم الخنزير والأدمي. الخنزير لنجاسته، والأدمي لكرامته إذ لا يجوز الانتفاع بأجزاءه. (تبيين الحقائق ص ۳۵، ج ٦)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: إذا كان برجل جراحة يكره المعالجة بعظم الخنزير و الإنسان لأنه يحرم الانتفاع به كذا في الكبرى. (ص ۳۵٤، ج ٥، كتاب الكراهية)

ان تصریحات سے ثابت ہوا کہ انسان کا کوئی عضو اگر بے کار ہو گیا تو اس کی جگہ کسی زندہ انسان کے اجزائے جسم میں چیر پھاڑ اور ان سے پیوند کاری کرنا جائز نہیں خواہ اس عضو پر حیات انسانی موقوف ہو کہ اس کے بغیر رشتۂ حیات منقطع ہونا یقینی ہو یا وہ عضو ایسا ہو جو انسانی جسم کا بنیادی مقصد پورا کرتا ہو اور اس کے بغیر ضرر شدید لازم آئے۔

البتہ یہ مسئلہ ضرور غور طلب ہے کہ ایک انسان کا کوئی عضو ناکارہ ہوا اور اس کے بغیر ہلاکت نفس یا ضرر شدید کا شدید خطرہ ہو تو کیا کسی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ کرنا اور اس مردہ لاش سے پیوند کاری کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اس پر غور کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ انسانی جسم کا احترام جس طرح اس کی زندگی میں شرعاً ملحوظ ہے، اسی طرح مرنے کے بعد بھی شریعت نے اس کی حرمت کو پامال نہیں ہونے دیا، حدیث شریف میں ہے: كسر عظم الميت ككسره حيًّا.

اسی بنیاد پر شریعت نے مردہ لاش کو بلکہ انسانی جسم سے الگ ہونے والے ہر جز کو دفن کرنے کا حکم دیا، ملک العلما علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: فإذا انفصل استحق الدفن كله، والإعادة صرف له عن جهة الاستحقاق. (بدائع الصنائع ص ۱۳۲، ج ٥)

مگر اس کے باوجود فقہائے کرام نے موضع ضرورت و حاجت میں حرام چیزوں سے علاج، مثلاً دوا کے طور پر خون

پینا، پیشاب پینا، مردار کھانا جائز قرار دیا جب کہ کسی طبیب حاذق مسلم نے اس کی خبر دی ہو، فتاوی عالمگیری میں ہے:

يجوز للعليل شرب الدم والبول وأكل الميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاءه فيه. ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه. (ص ۳۵۵، ج ۵)

علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: و ما قيل: إنّ الاستشفاء بالحرام حرام غير مجري على إطلاقه، و أن الاستشفاء بالحرام إنما لايجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاءً، و أما إذا علم و ليس له دواء غيره يجوز و معنى قول ابن مسعود رضي الله عنه "لم يجعل شفائكم فيما حرم عليكم" يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم، لأنه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام، ويجوز أن يقال: تنكشف الحرمة عند الحاجة فلا يكون الشفاء بالحرام و إنما يكون بالحلال. (رد المحتار ص۲۲۸، ج ۵)

اب ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ کیا مذکورہ جزئیات کی روشنی میں کسی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ کرنا موضع ضرورت میں جائز ہے جس طرح دوا کے طور پر خون پینا، مردار کھانا جائز ہے؟

غور کرنے کے بعد ان جزئیات کا انطباق موضع ضرورت میں بھی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ پر نہیں ہو رہا ہے کیوں کہ شراب اور خون کی حرمت یا مردار کی حرمت خالص حقوق اللہ سے ہے اور مردہ لاش کا احترام اور اسے دفن کرنا حقوق العباد سے ہے جیسا کہ ابھی بدائع الصنائع کے حوالے سے گزرا، لہذا اگر چہ کسی زندہ آدمی کا کوئی ایسا عضو نا کارہ ہو جائے جس کے بغیر حیات انسانی کا رشتہ منقطع ہو جائے یا انسان ضرر شدید میں مبتلا ہو جائے پھر بھی کسی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ نہیں کی جاسکتی کیوں کہ لاش کا احترام اور اسے دفن کرنا میت کا حق ہے اور عصمت نفس یا اعضاے انسانی سے متعلق حقوق میں ضرورت کا بھی اعتبار نہیں چہ جائے کہ حاجت کی کوئی گنجائش ہو، چناں چہ ردالمحتار کے حوالے سے ابھی گزرا کہ ایک شخص حالت اضطرار میں ہے، اس سے کسی نے اپنی رضا سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا جاؤ پھر بھی مضطر کے لیے حلال نہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹ کر کھائے، تو جب رضا مندی کے باوجود، وہ بھی حالت حیات میں ایک انسان کی جان بچانے کے لیے شریعت نے دوسرے آدمی کے جسم میں چیر پھاڑ کی اجازت نہیں دی تو ایک بے زبان، مردہ انسانی لاش میں بھی چیر پھاڑ کی شرعاً اجازت نہیں، اگر چہ مرنے سے پہلے اس کی رضا مندی حاصل کر لی گئی ہو، اور جب اجازت سابقہ سے مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ جائز نہیں تو بلا اجازت بذریعہ آپریشن اس کا کوئی عضو کاٹنا بدرجۂ اولی جائز نہیں۔

زینت کے طور پر پیوند کاری: ماسبق کی گفتگو سے یہ ثابت ہو چکا کہ ضرورت یا حاجت کے بھی مواقع میں جائز نہیں کہ کسی دوسرے زندہ یا مردہ انسانی جسم میں چیر پھاڑ کی جائے یا بذریعہ آپریشن کوئی عضو کاٹ کر الگ کیا جائے تو اگر کسی کا کوئی ایسا عضو نا کارہ ہوا جس پر نہ تو حیات انسانی موقوف ہے اور نہ ہی اس کے بغیر انسان ضرر شدید ہی میں مبتلا ہو، مگر اس کے بغیر صورت بگڑی ہوئی معلوم ہو، دیکھنے میں وہ آدمی بدنما لگے، مثلاً ناک کٹ جائے یا کان کٹ جائے۔ اس صورت میں بدرجہ اولی یہ جائز نہ ہوگا کہ کسی زندہ یا مردہ انسانی جسم سے بذریعہ آپریشن کوئی عضو، مثلاً ناک، کان کاٹ کر پیوند کاری کی جائے کیوں کہ زینت کا احکام شرع میں وہ اثر نہیں ہے جو ضرورت و حاجت کا ہے۔ اور جب ضرورت و حاجت کی صورتوں میں یہ جائز نہیں کہ کسی دوسرے زندہ یا مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ کی جائے تو زینت کے طور پر کسی دوسرے آدمی

کے جسم میں چیر پھاڑ کرنا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے۔ البتہ مصنوعی چیزوں سے ایسی صورت میں پیوند کاری جائز ہے، چناں چہ ایک صحابی رسول حضرت عرفجہ بن اسعد رضی اللہ تعالی عنہ کی ناک جنگ کُلاب میں کٹ گئی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوالی پھر اس میں بدبو آ گئی تو نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے انھیں سونے کی ناک بنوانے کا حکم دیا۔

عن عبد الرحمن بن طَرَفَةَ أن جده عَرْفَجَةَ بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفًا من ورق فأنتن عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتَّخِذَ أنفًا من ذهب. رواه الترمذي و أبو داؤد والنسائي. (مشكاة باب الخاتم، ص ۳۷۹)

ناک چوں کہ چہرہ کی زینت ہے اس وجہ سے میں نے زینت کے تحت ذکر کیا، لیکن اگر ضرورت کے تحت اسے شمار کیا جائے تو بھی بے جا نہ ہوگا، اسی بنیاد پر اگر کسی نے دھمکی دی کہ مردار کھاؤ ورنہ تمھاری ناک کاٹ لوں گا تو اس صورت میں مردار کھانا جائز ہے، کیوں کہ یہاں ضرورت متحقق ہے اور اس کی تائید ہدایہ کی عبارت ذیل سے بھی ہوتی ہے:

الضرورة في ما روي لم تندفع في الأنف دونه حيث أنتن. (ص ٤٤١، ج٤، كتاب الكراهية)

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اپنا کوئی عضو ناکارہ ہو جائے، خواہ اس پر زندگی موقوف ہو یا اس کے بغیر ضرر شدید میں مبتلا ہونا لازم آئے یا صورت بدنما معلوم ہو، ان تمام صورتوں میں یہ جائز نہیں کہ کسی زندہ یا مردہ انسانی جسم میں چیر پھاڑ کر کے کوئی عضو الگ کیا جائے۔ ہاں! انسان اور خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کی ہڈیوں سے پیوند کاری کرنا جائز ہے، خواہ وہ جانور ذبیحہ ہوں یا مردار ہوں، مگر مردار میں شرط ہے کہ ہڈیاں خشک ہوں، ان میں دسومت نہ ہو، فتاوی ہندیہ میں ہے:

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الأدمي فإنه يكره التداوي بهما فقد جوز التداوي بعظم ما سوى الخنزير والأدمي من الحيوانات مطلقًا من غير فصل بينما إذا كان الحيوان ذكيًا أو ميتًا و بينما إذا كان العظم رطبًا أو يابسًا و ما ذكر من الجواب يجري على إطلاقه إذا كان الحيوان ذكيًا لأن عظمه طاهر رطبًا كان أو يابسًا فيجوز التداوي به على كل حال و أما إذا كان الحيوان ميتًا فإنما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان يابسًا ولايجوز الانتفاع إذا كان رطبًا. (ص٣٥٤، ج٥، باب التداوي)

اس تصریح سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ ذبیحہ جانور کی ہڈی سے جس طرح علاج کرنا جائز ہے اسی طرح اس کے دیگر اجزاے جسم سے بھی علاج جائز ہے کیوں کہ ہڈی میں رطب و یابس کا عموم ہے۔ لہذا کسی کا دل یا پھیپھڑا خراب ہو گیا تو اس کی جگہ ذکیہ جانور کا دل اور پھیپھڑا لگانا جائز ہے، اس لیے کہ ذبیحہ کی اس ہڈی سے جب علاج جائز ہے جس میں رطوبت ہو اور اس کی دسومت مانع جواز نہیں تو دیگر اجزاے جسم سے بھی علاج اور پیوند کاری جائز ہوگی۔

لیکن اگر مردار ہے تو اس کی خشک ہڈی کے علاوہ دیگر اجزاے جسم سے علاج جائز نہیں کیوں کہ اس کی اس ہڈی سے علاج جائز نہیں جس میں دسومت ہو اور ہڈی کے علاوہ دیگر اجزاے جسم میں دسومت ہڈی سے بڑھ کر ہوتی ہے اس لیے دیگر اعضا سے بدرجۂ اولی علاج اور پیوند کاری جائز نہ ہوگی لہذا اگر کسی کا دل یا پھیپھڑا خراب ہو گیا تو مردار جانور کا دل یا پھیپھڑا اس کی جگہ لگانا جائز نہیں۔ خنزیر چوں کہ نجس العین ہے اس لیے جس طرح اس کی ہڈی سے علاج جائز نہیں اسی طرح باقی اجزاے

جسم سے بھی علاج جائز نہیں، اس بنیاد پر خنزیر کا بھی دل یا پھیپھڑا لگانا جائز نہیں۔

اپنے جسم کا کوئی عضو کاٹ کر اپنے جسم میں لگانا: اس مسئلہ کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ **پہلی** یہ کہ کیا اپنے ہی جسم میں خود اپنے لیے چیر پھاڑ کرنا جائز ہے یا نہیں؟۔ **دوسری** یہ کہ اپنے جسم کا کٹا ہوا عضو خود اسی جگہ یا دوسری جگہ لگانا شرعاً کیسا ہے۔ اس کی وجہ سے مسئلہ طہارت میں کوئی رکاوٹ تو لازم نہیں آئے گی؟

پہلی بنیاد کے بارے میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ اگر اپنی جان جانے کا خطرہ ہو یا ضرر شدید میں مبتلا ہونے کا ظن غالب ہو تو اس صورت میں اپنے جسم میں چیر پھاڑ کروانا جائز ہے، چناں چہ یہ جزئیہ اوپر مذکور ہو چکا ہے کہ مثانہ میں پتھری پڑ جائے تو مثانہ کا آپریشن کروانے میں کوئی حرج نہیں یا کوئی خطرناک قسم کا زخم یا پھوڑا ہو جائے تو چیر پھاڑ کروانے میں شرعاً کوئی ممانعت نہیں، بلکہ فقہاے کرام نے یہاں تک فرمایا ہے کہ اگر ایک انگلی زیادہ نکل آئے مثلاً چھ انگلیاں ہوں یا کھال اور گوشت کے درمیان غدود نکل آئے تو انھیں کٹوانے میں کوئی حرج نہیں جب کہ کٹوانے سے اندیشۂ موت نہ ہو، فتاوی ہندیہ میں ہے:

لابأس بقطع اليد من الآكلة و شق البطن لما فيه كذا في "الملتقط". إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئًا اخر قال نصير رحمه الله تعالى: إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك و من له سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل و إلا فلا بأس به. كذا في خزانة المفتين. (ص٣٥٤، ج٥، باب الجراحات)

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ اگر سرجری کروانے سے اندیشۂ موت نہ ہو تو غرض صحیح کے لیے سرجری کروانا یا اپنے جسم کا کوئی حصہ کٹوانا شرعاً ممنوع نہیں ہے، البتہ اگر سرجری کروانے سے اندیشۂ موت ہو اور ہلاکت غالب ہو تو چیر پھاڑ کرنے کی اجازت نہیں۔

دوسری بنیاد اپنے جسم کا کاٹا ہوا عضو اپنے جسم میں جوڑنا، شرعاً وہ عضو پاک ہے یا نجس؟

اس بارے میں فقہاے کرام کا شدید اختلاف ہے کہ زندہ جسم سے الگ کیا ہوا عضو، فی نفسہ پاک ہے یا نجس، جب کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ما قطع من حي فهو ميت. (المستدرك للحاكم ص٢٣٩، ج٤)

حضرت ابو واقد لیثی رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں: قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يجبون أسنمة الإبل و يقطعون أليات الغنم فقال: ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة. (جامع ترمذي، كتاب الصيد)

اس حدیث شریف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کر کے فرمایا کہ یہ حکم ہر حیوان کو عام ہے، لہذا زندہ انسان کا بھی کوئی عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے تو وہ بھی ناپاک ہے، اس کے ذریعہ پیوند کاری کرنا جائز نہیں اور اگر پیوند کاری کر لی اور اسی حال میں نماز بھی پڑھ لی تو اس عضو کو الگ کر کے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہے اور اگر اس عضو کو اپنی مرضی سے الگ نہیں کیا تو سلطان اسلام اسے اس بات پر مجبور کرے گا کہ اس جوڑے ہوئے عضو کو کاٹ کر الگ کرے۔ کتاب الام میں ہے:

و إذا كسر للمرأة عظم فطار فلا يجوز أن ترقعه إلا بعظم ما يوكل لحمه ذكيا و كذلك إن سقطت

سنّه صارت ميتة فلا يجوز له أن يعيدها بعد ما بانت...... و إن رقع عظمه بعظم ميتة أو ذكي لا يؤ كل لحمه أو عظم إنسان فهو كالميتة فعليه قلعه و إعادة كل صلاة صلاها وهو عليه فإن لم يقلعه جبره السلطان على قلعه. (ص ٧١، ج١، باب ما يوصل بالرجل والمرأة)

اس ارشاد سے صاف یہ واضح ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ زندہ انسان کے جسم سے بذریعہ آپریشن الگ کئے ہوئے عضو کو نجس قرار دیتے ہیں اور اس عضو کے ساتھ نماز بھی جائز نہیں سمجھتے۔

مگر شوافع کی کتب معتبرہ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ زندہ آدمی کے جسم سے الگ کیا ہوا عضو فی نفسہ پاک ہے، چناں چہ شوافع کے جلیل الشان امام جوان کے نزدیک اصحاب وجوہ سے ہیں یعنی امام نووی رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں:

الأصل أن ما انفصل من حي فهو نجس ويستثنى الشعر المجزوز من ماكول اللحم في الحياة ويستثنى أيضًا شعر الآدمي والعضو المبان منه فهذه كلها طاهرة في المذهب. (روضة الطالبين ص ١٥، ج١)

علامہ جلال الدین محلی شافعی رحمۃ اللہ علیہ "الجزء المنفصل من الحي كميتة" کے ذیل میں فرماتے ہیں:

طهارة و نجاسة فيدالآدمي طاهر. (شرح المنهاج للمحلى ص ٧١، ج١)

ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ شوافع کے نزدیک معتمد یہی ہے کہ زندہ انسان کے جسم سے کاٹا ہوا عضو فی نفسہ پاک ہے۔

مذہب احناف: ہمارے نزدیک اصل مذہب یہ ہے کہ انسان کے جسم میں دو قسم کے اعضا ہوتے ہیں بعض وہ اعضا ہوتے ہیں جن میں حیات نہیں ہوتی مثلاً ناخن، دانت، ہڈی، بال۔ اور بعض وہ اعضا ہوتے ہیں جن میں حیات ہوتی ہے مثلاً ناک، کان وغیرہ قسم اول کے اعضا جسم انسانی سے الگ ہونے کے بعد پاک رہتے ہیں مگر قسم ثانی کے اعضا جسم سے الگ ہونے کے بعد نجس و ناپاک ہو جاتے ہیں۔ علامہ زین بن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

انّ أجزاء الميتة لا تخلو إما أن يكون فيها دم أو لا، فالأولى، كاللحم نجسة، والثانية، ففي غير الخنزير والآدمي ليس بنجسة إن كانت صلبة كالشعر والعظم بلا خلاف...... وأما الآدمي، ففيه روايتان: في رواية: نجسة........ و في رواية: طاهرة لعدم الدم، و عدم جواز البيع للكرامة. (البحر الرائق ص١١٢، ج١)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے وہ اعضا جو دموی ہیں وہ جسد انسانی سے الگ ہو جانے کے بعد نجس ہو جاتے ہیں، مگر دیگر کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جسد انسانی سے الگ ہونے والے اعضا پاک بھی ہیں اور انھیں اپنے محل میں جوڑنا بھی جائز ہے اور اس حالت میں نماز بھی پڑھنا جائز ہے۔ امام اجل قاضی خاں رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

لو قلع إنسان سنه أو قطع أذنه ثم أعادهما إلى مكانهما و صلى، أو صلى و سنه أو أذنه في كمه تجوز صلاته في ظاهر الرواية. (فتاوى قاضى خان ص٢٠، ج١)

اب اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ کان وہ عضو ہے جس میں حیات ہوتی ہے اور یہ دموی ہے تو اسے جسد انسانی سے الگ ہونے کے بعد نجس وناپاک ہونا چاہیے اور جوڑنے کے بعد نماز جائز نہیں ہونی چاہیے۔

اس کا جواب فقہاے احناف نے یہ دیا کہ عموما کان جوڑنے کے بعد اس میں حیات آجاتی ہے اور خون جاری ہو جاتا ہے۔تو وہ کان گویا کہ زندہ جسم سے الگ ہی نہیں ہوا، لہذا جوڑنے کے بعد وہ پاک ہو جائے گا مثلاً ایک شخص مرنے کے بعد بطریق معجزہ یا بطریق کرامت دوبارہ زندہ ہو گیا تو حیات کی وجہ سے جیسے پہلے پاک تھا اب بھی پاک ہو جائے گا، چناں چہ علامہ مقدسی کے حوالہ سے ردالمحتار میں مذکور ہے:

والجواب عن الإشكال أن إعادة الأذن و ثباتها إنما يكون غالبًا بعود الحياة إليها فلا يصدق أنها مما أبين من الحي لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن ولو فرضنا شخصًا مات ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرًا.(ص۲۰۷، ج۱)

اس جواب کو خود علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اختیار کیا ہے چناں چہ انھیں الفاظ کے ساتھ اپنے مشہور حاشیہ منحۃ الخالق ص۱۴، ج۱، پر جواب کو ذکر فرمایا۔

مگر اس جواب پر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے پھر یہ اشکال وارد کیا کہ ہم نے یہ تسلیم کر لیا کہ اگر جوڑے ہوئے کان میں حیات لوٹ آئی اور خون جاری ہو گیا تو وہ پاک ہو جائے گا، اس کے ساتھ نماز جائز ہو جائے گی، مگر اشکال اس صورت میں باقی رہے گا جب کہ اس کاٹے ہوئے کان کو آستین میں رکھ کر نماز پڑھے کیوں کہ اس صورت میں نماز صحیح ہو جاتی ہے جب کہ اسے ابھی جوڑا ہی نہیں گیا، نہ اُس میں حیات آئی، نہ خون رواں ہوا، حالاں کہ عود حیات کے قاعدہ سے نماز درست نہیں ہونی چاہیے۔

پھر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اس کا بہتر جواب وہی ہے جو صاحب درمختار نے دیا اور صاحب اشباہ نے ذکر فرمایا اور صاحب السراج الوہاج نے ان کی صراحت فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ کاٹا ہوا کان اور توڑا ہوا دانت اپنے حق میں پاک ہے۔لہذا مصلی اپنا کاٹا ہوا کان یا اپنا توڑا ہوا دانت اپنی جیب میں یا اپنی آستین میں رکھ کر نماز پڑھے تو اس کی نماز ہو جائے گی، ردالمحتار میں ہے:

أقول: إن عادت الحياة إليها فهو مسلّم، لكن يبقى الإشكال لو صلّى وهي في كمّه مثلًا والأحسن ما أشار إليه الشارح من الجواب بقوله: وفي الأشباه الخ، و به صرح في السراج فما في الخانية من جواز صلاته ولو الأذن في كمه لطهارتها في حقه لأنها أذنه. (ص۲۰۷، ج۱)

اشباہ کی عبارت درج ذیل ہے: الجزء المنفصل من الحی کمیتة كالأذن المقطوعة والسن الساقطة إلا في حق صاحبه .(ص ۲۰۳، ج۲، الفن الثاني، كتاب الطهارة)

السراج الوہاج اور بحرالرائق کی عبارت درج ذیل ہے:الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما و إن كانتا أكثر من قدر الدرهم.(على هامش رد المحتار ص۲۰۷، ج۱)

فقہاے کرام کی اِن تصریحات سے یہ امر بحسن وخوبی عیاں ہو گیا کہ بذریعہ آپریشن اپنے جسم کا کاٹا ہوا عضو خود

اپنے حق میں مطلقاً پاک ہے خواہ اس میں حیات حلول کرتی ہو یا نہ کرتی ہو۔اوران تصریحات سے بجا طور پر یہ بھی معلوم ہوا کہ جسم انسانی کا کوئی عضو ناکارہ ہو جائے اور اس کی جگہ دوسرا عضو بذریعہ آپریشن کاٹ کر جوڑ دیا گیا اور اس میں پہلے کی طرح حیات عود کر آئی اور خون رواں ہو گیا تو جیسے الگ کرنے سے پہلے وہ پاک تھا ویسے ہی الگ کر کے جوڑنے کے بعد بھی وہ پاک ہی رہے گا، اس کی وجہ سے شرعاً کوئی محظور لازم نہیں آئے گا اس کے ساتھ نماز درست رہے گی، اگر چہ ایک درہم کی مقدار سے زیادہ ہو کہ یہ ساری بحث اس وقت تھی جب کہ وہ جٹنے کے بعد یا نہ جوڑنے کی صورت میں خود اپنے حق میں نجس ہوتا۔واللہ تعالیٰ اعلم۔



مقالہ -۸ از: مفتی آل مصطفےٰ مصباحی، استاذ ومفتی جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

باسمہ تعالیٰ وحمدہ

اعضا کی پیوند کاری کا باقاعدہ سلسلہ ۱۹۶۰ء سے شروع ہوا۔اور اب روز افزوں ترقی پر ہے۔

اعضا کی پیوندکاری کا مطلب: کسی عضوِ بدن کے ناکارہ یا زیادہ بیمار ہو جانے کی صورت میں خود اُسی شخص کے بدن کا کوئی عضو یا دوسرے شخص کا یا کسی جانور کا عضو کاٹ کر ناکارہ یا خراب عضو کی جگہ لگا دینا۔

اس تعریف سے ظاہر ہے کہ اعضا کی پیوند کاری کی تین شکلیں ہیں: (۱) ایک ہی فرد کے کسی عضو کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا (۲) ایک ہی نوع کے کسی ایک فرد کے کسی حصہ بدن کو دوسرے کے کسی حصہ بدن میں منتقل کرنا (۳) ایک نوع کے کسی فرد کے عضو کو دوسری نوع کے کسی فرد میں منتقل کرنا۔

اعضا کی پیوند کاری کی یہ تین شکلیں ہیں جن میں زیادہ اہم اول الذکر دونوں صورتیں ہیں اور سوال نامہ میں بھی انھیں دو سے متعلق سوالات ہیں۔اس لیے ہم ذیل میں ان دونوں صورتوں کا فقہی جائزہ پیش کر رہے ہیں۔

ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے جسم میں لگانا: یہ اپنی تمام صورتوں اور کیفیتوں کے ساتھ راقم الحروف کے نزدیک ناجائز وحرام ہے، جس کے وجوہات کا جائزہ لینے کے لیے پہلے ہم ''پیوند کاری'' کے مدارج ومراتب پر نظر ڈالیں گے۔

(الف) اس پیوند کاری کا محرّک کیا ہے؟ آیا مریض کی یہ حالت و کیفیت، کہ پیوند کاری کے بغیر اُس کی جان کی ہلاکت یا عضو کی ہلاکت یقینی یا مظنون بہ ظن غالب ہے، جسے مرتبہ ضرورت کہا جاتا ہے یا مریض کی یہ حالت و کیفیت تو نہیں، البتہ پیوند کاری کے بغیر وہ ضرر وحرج اور مشقت میں مبتلا ہو جائے گا، جسے مرتبہ حاجت کہتے ہیں یا یہ حالت بھی نہیں البتہ مریض کے لیے عملِ پیوند مُفید ثابت ہوگا، تو یہ مرتبہ منفعت ہے یا اس سے فائدہ مقصودہ کی بھی تحصیل مقصود نہیں بلکہ اپنے جسم کی زیب وزینت کے لیے ہو تو یہ مرتبہ زینت ہے۔اور اس سے بھی نیچے کا مرتبہ فضول کا ہے۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں کس حالت میں منتقل کیا جاتا ہے یا کون سا عضو کس حالت میں منتقل کیا جاتا ہے۔

دل، دماغ، گُردہ، جگر، پھیپھڑے کا تعلق جسم کے اندرونی حصے سے ہے اور ان کی منتقلی میں بہر حال شدید مشقت سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اس لیے ان پانچوں کی پیوند کاری، محض منفعت وزینت کے لیے نہیں ہوتی، البتہ آنکھ کی پیوند کاری منفعت وزینت کے طور پر کی جاسکتی ہے۔ اس سلسلے میں سرجن ڈاکٹر کی تحریر میں بھی قدرے وضاحت ملتی ہے، وہ لکھتے ہے:

”ہوموٹرانس پلانٹیشن (HOMO TRANS PLANTATION) اس طریقے کے لیے جو اعضا پیوند کاری کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، وہ خون، ہڈی، کورینا (آنکھوں کی پتلیاں) جلد (SKIN) گردہ، قلب، جگر، پھیپھڑا۔ ابتدائی چار اعضا کے علاوہ باقی اعضا کی پیوند کاری بدن میں اسی صورت میں کی جاتی ہے جب کہ مریض کا وہ عضو قطعی ناکارہ ہو چکا ہو“۔

دل، جگر ہر انسان کا ایک ایک ہوتا ہے، البتہ گردے اور پھیپھڑے دو ہوتے ہیں اور ایک کے خراب ہونے کی صورت میں دوسرا کام کرتا ہے۔ دل، دماغ، جگر یہ تینوں اعضاے رئیسہ ہیں۔

دل: وہ عضو رئیس ہے جس میں روح حیوانی رہتی ہے۔

دماغ: وہ عضو رئیس ہے جس میں روح نفسانی رہتی ہے۔

جگر: وہ عضو رئیس ہے جو روح طبعی کا معدن ہے۔

اگر چہ ان میں سے بعض ایسے اعضا ہیں جن کی درستگی پر زندگی کا مدار ہے، مگر مرتبۂ ضرورت کا تحقق جس طرح آنکھ میں نہیں اسی طرح ان اعضا میں بھی نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں مرتبۂ ضرورت کے تحقق کے لیے ایسی حالت کا ہونا ضروری ہے کہ مثلاً دل، دماغ یا جگر کی پیوند کاری کے بغیر مریض کی جان کی ہلاکت یقینی یا مظنون بہ ظن غالب ہو۔ جب کہ یہ حالت متحقق نہیں ہوسکتی ہے۔

اولا: اس بات کا علم ویقین حاصل نہیں کہ اِس پیوند کاری سے مریض شفایاب ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ ظن و گمان ہوسکتا ہے، خود علم طب کے قواعد واصول ظنی ہیں، علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل بها العلم.

دوسری جگہ شدتِ پیاس کے وقت شراب نہ پی کر جان دینے اور حالتِ مرض میں دوا نہ کرنے کی وجہ سے جان جانے کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لأن إساغة اللقمة بالخمر و شربه لإزالة العطش إحياء لنفسه متحقق النفع و كذا يأثم بتركه كما يأثم بترك الأكل مع القدرة عليه حتى يموت بخلاف التداوي ولو بغير محرّم فانه لو تركه حتى مات لا يأثم كما نصوا عليه لأنه مظنون. (رد المحتار ص۲۴۹، ج۵)

بلکہ ایسا مریض جو ”لا يموت ولا يحيي“ کی حالت سے دوچار ہو، ان سنگین آپریشن اور عملِ پیوند کے مراحل سے گزرتے وقت زیادہ تر اس کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ سوال نامہ میں پیوند کاری کے کامیاب ہونے کی جو شرح بیان کی گئی ہے، وہ اس صورت میں ہے جب کہ مریض آپریشن وغیرہ کے مراحل سے گزرنے کے بعد حیات سے ہو اور یہ اعضا اس کے جسم میں پیوند کر دیے گئے ہوں۔

ثانیاً علاج کرانا، نہ شرعاً فرض ہے نہ واجب، بلکہ یہ مستحب کے درجہ میں ہے، آج کے اس ترقی یافتہ زمانہ میں بعض آلات کی وجہ سے گو کہ بعض مرض کے تعلق سے وجوب کا قول کرنے کی گنجائش ہے، تاہم زیر بحث مسئلہ (پیوند کاری) کو تو بہر حال فرض و واجب سے کچھ علاقہ نہیں، بلکہ اس کے مضر اثرات کے پیش نظر اُسے استحباب کا درجہ دینے میں سخت بحث و کلام ہے۔ اگر مان بھی لیجیے کہ یہ مستحب کے درجہ میں ہے، جیسا کہ دوسری بیماریوں کے بارے میں فقہا کا ارشاد ہے:

مرض أو رمد فلم يعالج حتى مات لا يأثم كذا في الملتقط. (فتاوی عالمگیری ص ۲۵۵، ج۵)

فتاوی قاضی خاں میں ہے: ولو ان رجلًا ظهر به داء فقال له الطبيب: عليك الدم فأخرجه فلم يفعل حتى مات لا يكون آثمًا لأنه لم يتيقن أن شفاءه فيه. (ص ۴۰۳، ج۳)

علامہ نووی نے جمہور سلف کا قول دوا و علاج کے سلسلے میں مستحب ہونے ہی کا نقل فرمایا ہے۔ وہ دو حدیثوں کے ذیل میں لکھتے ہیں: إن في هذين الحديثين إشارة إلى استحباب الدواء وهو مذهب أصحابنا و جمهور السلف و عامة الخلف. (شرح مسلم للنووي ص ۲۲٤، ج۲) نیز دیکھیے بہار شریعت ص ۱۲۷، حصہ ۱۶۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دوا و علاج مستحب کے درجہ کی چیز ہے، تو اس کے لیے اس قسم کے حرام کے ارتکاب و استعمال کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی۔

اور اس بات کی یقین دہانی تو میڈیکل سائنس بھی نہیں کرا سکتی کہ پیوند کاری سے مریض شفایاب ہو جائے گا کیوں کہ مریض کو طبی جانچ کے اتنے کڑے اور سخت مراحل سے گزرنا پڑتا ہے کہ اس مرحلہ میں زیادہ تر مریض موت کے گھاٹ اُتر جاتے ہیں، قبول کنندہ (مریض) کا جسم عموماً دوسرے کے عضو کو قبول نہیں کرتا، بلکہ عضو کو مسترد کیے جانے کا امکان غالب رہتا ہے۔ مریض کے جسم کی طرف سے نئے عضو کی عدم قبولیت کے خطرہ پر اب تک طبی محققین کامیاب قابو نہیں پاسکے ہیں۔ مُعطی (عضو دینے والا) اور قبول کنندہ (عضو قبول کرنے والا) میں مطابقت اور ہم آہنگی کے جو شرائط ہیں وہ بھی آسان نہیں مثلاً:

(۱) مُعطی اور قبول کنندہ میں خون کے گروپ کی مطابقت (۲) مُعطی کا جسمانی اور نفسیاتی اعتبار سے تندرست ہونا (۳) متعین عمر کا ہونا (۴) گردہ نکالے جانے کے عمل کو مُعطی کا اچھی طرح جاننا اور سمجھنا۔

پھر مُعطی کے آپریشن سے پہلے تفصیلی تاریخ صحت کا علم، طبی معاینہ، نفسیاتی محاسبہ، سینہ کا مشاہدہ، پیشاب کا تجزیہ، پیشاب میں شکر کی جانچ، خون کا جائزہ وغیرہ لیا جانا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح قبول کنندہ کے بہت سے اعضا وغیرہ کی جانچ لازمی ہوتی ہے، وہ بھی پیوند کاری کے عمل میں کامیابی کی زیادہ شرح صرف جوانوں میں ہے۔ چھ برس سے کم عمر کے بچوں اور بوڑھے لوگوں میں آپریشن کے بعد موت کی شرح زیادہ ہے۔ بہر حال ابھی تک میڈیکل سائنس ''پیوند کاری'' کے نتائج میں ظن و تخمین کے مرحلے سے گزر رہی ہے، اُسے غلبۂ ظن تک حاصل نہیں اور مریض کو اس عمل سے شفایابی کا یقین یا ظن غالب ہونا تو بہت دور کی بات ہے۔

عدم جواز کی دوسری وجہ: اور اگر بالفرض مریض کو یہ غلبۂ ظن ہو بھی جائے کہ دوسرے کے عضو کی پیوند کاری سے ہم شفایاب ہو جائیں گے، جب بھی دوسرے کے عضو کی پیوند کاری جائز نہیں، کیوں کہ کسی فرد مسلم کے جسم یا عضو

کا استعمال اُن محرّمات سے ہے جو اضطرار وضرورت سے بھی اباحت یا رخصت کو قبول نہیں کرتے، خواہ اضطرار بقسرِ قاسر ہو، جیسے اکراہ ملجی کہتے ہیں یا محض بخت و اتفاق کا نتیجہ ہو جیسے بھوک کی شدت، جسے اصطلاح میں مخمصہ کہتے ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص بھوک سے مر رہا ہو اور انسان کا گوشت کاٹ کھانے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو جب بھی اس شخص کو عضو انسانی کھانے کی اجازت نہیں گو کہ وہ دوسرا شخص مضطر کو اجازت بھی دے دے، فتاوی عالمگیری میں ہے:

مضطر لم یجد میتة و خاف الهلاك، فقال له رجل: اقطع یدي و كُلها، أو قال اقطع مني قطعة وكُلها، لا یسعه أن یفعل ذلك، ولا یصح أمره به كما لا یسع للمضطر أن یقطع قطعةً من نفسه فیأكل.(ص۳۳۸، ج۵، الباب الحادي عشر من كتاب الكراهیة)

علامہ ابن نجیم حنفی فرماتے ہیں: ولا یأكل المضطرُّ طعام مضطرّ آخر، ولا شیئًا من بدنه اھ. (ص۲۵۵، ۲۵۶، ج۱، القاعدة الخامسة)

علامہ کاسانی حنفی فرماتے ہیں: وأمّا النوع الذي لا یباح ولا یرخص بالإكراه أصلًا فهو قتلُ المسلم بغیر حق سواء كان الإكراه ناقصًا، أو تامًّا:..... وكذا قطع عضو من أعضاءه.... ولو أذن له " المُكْرَهُ علیه .....فقال للمُكْرَه "افعل" لا یباح لَهٗ أن یفعل، لأنّ هذا ممّا لا یباح بالإباحة. (بدائع الصنائع ص۱۷۷، ج۷)

مذکورہ بالا جزئیات سے صاف ظاہر ہے کہ دوسرے مسلم شخص کا عضو کاٹ کر کھانے میں یا عضو کاٹنے میں جان کا بچ جانا یقینی ہو جب بھی مضطر کے لیے قطعِ عضو یا اکلِ عضو جائز نہیں، تو جس صورت میں نہ یقین، نہ ظن غالب، بلکہ زیادہ سے زیادہ ظن محض ہو تو پھر ایسی صورت میں بدرجۂ اولی اعضا کی پیوند کاری کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

عدم جواز کی تیسری وجہ: کسی شخص کا کوئی عضو خواہ اس کی رضا سے یا عدم رضا سے نکالنا، جس میں خود اُس شخص کی منفعت نہ ہو مُثلہ کہلاتا ہے، اور مُثلہ باجماع مسلمین حرام ہے۔ پیوند کاری کی مذکورہ صورت میں مُثلہ کا ہونا ظاہر ہے، لہٰذا جائز نہیں۔

عدم جواز کی چوتھی وجہ: فقہائے احناف کا متفقہ ضابطہ ہے" الضرر لا یزال بالضرر" اگر کسی انسان کا مثلاً دل، دماغ خراب ہو جائے، تو یہ اس کے لیے باعث ضرر ہے اور دوسرے انسان (صحت مند) کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اُس کے عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا، یہ بھی ضرر ہے بلکہ اول سے بڑھ کر اور ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا اِس پیوند کاری کی اجازت بھی نہیں دی جاسکتی۔

عدم جواز کی پانچویں وجہ: اگر بالفرض اعضا کی پیوند کاری کی مذکورہ بالا صورت دائرہ اباحت یا رخصت میں ہوتی جب بھی موجودہ صورت حال میں اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی تھی۔ جس کی وجہ فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ ہے، کیوں کہ اعضا کی پیوند کاری کے نام پر مفاسد کے دروازے کھل رہے ہیں۔ اعضا کی خرید و فروخت کا سلسلہ جاری ہے۔ بینکنگ نظام نے بھی اعضائے انسانی کو بکاؤ مال بنا دیا ہے اور انسانی عزت وتکریم کا ستیا ناس ہو رہا ہے۔ اس لیے اِس مفسدہ کی وجہ سے بھی پیوند کاری کی مذکورہ صورت کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ پھر یہ کہ تُجّار

وغیرہ حرص مال کے نتیجے میں آخری سانس لے رہے شخص کو فوری موت کے گھاٹ اُتار دیں گے، بلکہ انسان کے اغوا کا سلسلہ بھی شروع ہو جائے گا۔

واضح رہے کہ کسی زندہ انسان کا عضو لیا جائے یا مردہ کا، دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ حدیث پاک میں وضاحت کے ساتھ ارشاد ہے: كسر عظم الميت ككسره حيًّا. (مشكاة المصابيح) أذى المؤمن في موته كأذاه في حياته.

مگر یہ حکم مسلم کے ساتھ خاص ہے اور ذمی اسی سے ملحق، رہے حربی تو اس کی حیات و موت میں یہ تفصیل نہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ ایک انسان کا عضو کاٹ کر دوسرے انسان کے جسم میں لگانا جائز نہیں۔ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں، لہٰذا اس کا اپنے کسی حصۂ بدن کو کٹوا کر ہبہ کرنا، خیرات کرنا، فروخت کرنا بھی جائز نہیں اور بیع کی صورت میں بیع باطل، ہبہ کالعدم، اور خیرات کر کے امید ثواب رکھنا اندیشۂ کفر، رہا وصیت کرنا، تو وصیت باطل اور اس کی وصیت پر عمل ناجائز۔

قابل توجہ پہلو: اِن مفاسد کی پرواہ کیے بغیر اگر کسی نے ڈاکٹر کے مشورے پر دوسرے شخص کے عضو کی پیوند کاری کر ہی لی تو پھر کیا حکم ہوگا، آیا اُسے نکال پھینکنے کا حکم دیا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقیر کا خیال ورجحان یہ ہے کہ اگر پیوند کردہ عضو کو آپریشن کے ذریعہ متعلقہ مقام میں چپکا دیا گیا ہے، کہ اب اس کے نکالنے میں ضرر شدید لاحق ہونے کا خطرہ ہے تو اُسے نکالنے کا حکم نہیں دیا جائے گا بلکہ اُسی حال پر چھوڑ دیا جائے گا، علامہ ابن نجیم کے بیان کردہ ایک جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ جس میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی کے دانت ٹوٹ گئے، اُس نے کتے کے دانت لگوا لیے اور یہ دانت اپنی جگہ جم گئے تو یہ فعل اگرچہ ناجائز ہے مگر کتے کے دانتوں کو اکھاڑا نہ جائے گا جب کہ اُسے ضرر ہو، چناں چہ بحرالرائق میں ہے:

قال محمد في السير الكبير: لا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقر أو بعير أو فرس أو غيره من الدوابّ إلا عظم الخنزير والأدمي فإنه لا يمكن التداوي بهما ولا فرق فيما يجوز بين أن يكون ذكيًا أو ميتًا، رطبًا أو يابسًا. و في الذخيرة: رجل سقط سنه فأخذ سن الكلب فوضعه في موضع سنه فثبتتْ، لايجوز ولا يقطع، ولو أعاد سنه ثانيًا و ثبت. قال: ينظر إن كان يمكن قلع سن الكلاب بغير ضرر يقلع و إن كان لايُمكن إلا بضرر لا يقلع. (ص٣٧٦، ج٨، كتاب الكراهية)

ایک انسان کا کوئی عضو اُسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا:

اگر اس قطع و برید سے اُسے فائدہ ہو، مثلاً جو عضو کاٹا گیا ہے اُس کے نہ ہونے سے کاروبار حیات مختل نہ ہوں، لیکن جہاں اُسے لگایا گیا ہے وہ عضو ایسا ہے کہ اُس کے بغیر کاروبار زندگی مختل ہو جائیں تو اس کا جواز راجح معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ بقاے حیات کے لیے یا اُس کے کسی اہم عضو کی سلامتی کے لیے جسم کے کسی غیر اہم عضو کو کاٹ کر لگانا اس کے حق میں ضرر نہیں بلکہ مصلحت و منفعت ہے۔ ایک عام جزئیہ ہے جو درجۂ عموم میں انسان کو بھی شامل، وہ یہ ہے: أنّ إيصال الألم إلى الحيوان لا يجوز شرعًا إلا لمصالح تعود عليه. (البحر الرائق، مسائل شتى)

نیز إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما کے تحت بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

والله تعالىٰ أعلم.

اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اُسی جگہ جوڑ دینا: یہ صورت اپنے شرائط کے ساتھ بلا شبہہ جائز ہے اور اس کا ثبوت خود حدیث رسول سے بھی ہے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی آنکھ ایک جنگ میں تیر لگنے کی وجہ سے حلقۂ چشم سے باہر آ گئی تھی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنا لعاب دہن لگا کر اس صحابی کی آنکھ کو اس کے خانہ میں لگا دیا تھا اور اُن کی آنکھ اچھی ہوگئی تھی۔

شبہہ: رہا یہ شبہہ کہ ما أبين من الحي فهو ميتة. یعنی کسی زندہ حیوان (بشمول انسان) سے اگر کوئی حصہ الگ کر لیا جائے تو ناپاکی وغیرہ میں وہ مردہ کا حکم رکھتا ہے۔

ازالۂ شبہہ: علی حدہ کیے ہوئے عضو کا یہ حکم دوسرے کے حق میں ہے خود اُس کے حق میں نہیں، اس لیے کوئی محظور لازم نہ آئے گا۔

سوالات کے مختصر جوابات: (۱) جائز نہیں۔ (۲) ناجائز ہے۔ (۳) ناجائز ہے۔ (۴) اپنے شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ (۵) جائز ہے۔

هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا وهو تعالىٰ أعلم.



مقالہ-۹

از: مولانا عبد الغفار اعظمی مصباحی، استاذ مدرسہ عربیہ اشرفیہ، ضیاء العلوم، خیرآباد، مئو

بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

حامدًا و مصليًا و مسلما

علاج کے لیے ایسی ہی اشیا اختیار کی جائیں گی جو پاک اور طاہر ہوں اور انسانی جسم کو اس کا قبول کرنا درست ہو، فتاویٰ عالمگیری میں صریح جزئیہ ہے:

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الأدمي فإنه يكره التداوي بهما. (ص ٣٥٤، ج٥)

ہڈیوں سے علاج اسی صورت میں جائز ہے جب کہ یہ مذبوح جانور کی ہڈی ہو: إذا كان الحيوان ذكيًا لأن عظمه طاهر رطبًا كان أو يابسًا يجوز الانتفاع به. (أيضًا)

خنزیر کی ہڈی تو نجس العین ہے اس لیے اس سے علاج درست نہیں، مگر انسان کی ہڈی پاک ہے پھر بھی بوجہ کرامت انسانی اس سے علاج کو نادرست کہا گیا ہے، ہدایہ میں ہے:

شعر الإنسان و عظمه طاهر، وقال الشافعي: نجس؛ لأنه لاينتفع به ولا يجوز بيعه. ولنا: أن عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلا يدل على نجاسته. (ص ٢٤، ج١، كتاب الطهارات قبيل فصل في البئر)

امام شافعی نے جو علت قائم کی ہے اس کی صحت وسقم سے قطع نظر یہی ثابت ہوتا ہے کہ نجس چیز ان کے نزدیک بھی ناقابل انتفاع ہے۔ ہمارے نزدیک انسانی ہڈی نجس تو نہیں، لیکن ناقابل انتفاع ضرور ہے کہ یہ کرامت انسانی کے منافی ہے۔

عالمگیری میں ہے: فقد جوز التداوي بعظم ما سوى الخنزير والأدمي من الحيوانات مطلقًا. (ص٣٥٤، ج٥)

نیز اسی میں ہے: الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز للكرامة كذا في جواهر الأخلاطي.(فتاوى عالمگیری ص٣٥٤، ج٥)

اسی میں ہے: إنّ شعر الآدمي لا ينتفع به إكرامًا للآدمي. قيل: الانتفاع بأجزاء الآدمي للنجاسة و قيل للكرامة وهو الصحيح. (أيضًا)

ہاں! مردار جانور سے متعلق اتنی صراحت اور مل جاتی ہے کہ:

"وأمّا إذا كان الحيوان ميتة فإنّما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان يابسًا و لا يجوز إذا كان رطبا". (أيضًا)

شامی میں ہے: قال الكرخي إذا سقطت ثنية رجل يأخذ من شاة ذكية ليشدد مكانها.

مندرجہ بالا حوالوں سے اتنی بات تو بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ مذبوح جانوروں کے اعضا کا استعمال کیا جا سکتا ہے، شرعًا اس میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ انسان کا جز اور اس کے اعضا مکرم و معظم ہوتے ہیں ان سے کسی دوسرے انسان کے اعضا کی پیوند کاری جائز نہ ہوگی۔ عالمگیری کا حوالہ گزر چکا کہ: إلّا عظم الخنزير والآدمي فإنّه يكره التداوي بهما. (ص٣٥٤، ج٥)

اور حوالہ گزر چکا کہ: الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز للكرامة، كذا في جواهر الأخلاطي. (أيضًا)

شرح السیر الکبیر میں ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكرامًا له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة.

البحر الرائق میں ہے: (شعر الإنسان و الانتفاع به) أي لم يجز بيعه و الانتفاع به لأن الآدمي مكرم غير مبتذل فلايجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا مبتذلًا. (ص٨١، ج٦)

بہار شریعت میں ہے: انسان کے بال کی بیع درست اور انھیں کام میں لانا جائز نہیں، مثلًا ان کی چوٹیاں بنا کر عورتیں استعمال کریں تو حرام ہے۔ یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے موے مبارک کی بیع درست نہیں۔ (ص٨٣، حصہ ١١، ملخصًا)

فتاوی عالمگیری پھر رد المحتار میں ہے: لو أخذ شعر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ممن عنده و أعطاه هدية عظيمة لا على وجه البيع فلا بأس به. (ص ١١٦، ج ٣/ص١١٧، ج٤)

یہ فقہ حنفی کے وہ جزئیات ہیں جن سے واضح ہو جاتا ہے کہ بال اور ہڈی انسان کے جسم سے لیے جائیں اور ان سے انتفاع کیا جائے یا فروخت کیا جائے تو یہ دونوں ناجائز ہوگا۔ یوں ہی موے مبارک بھی کسی کے پاس ہوں تو اسے فروخت کرنا درست نہ ہوگا بلکہ وہ نذر کر سکتا ہے۔ انسانی اعضا سے انتفاع میں خاص چیز جو علت قرار دی گئی ہے وہ انسانی کرامت وعظمت

ہے،اس کے اعضا کی خرید وفروخت میں توہین انسانیت ہے چاہے آزاد ہو یا غلام (غلام کی فروختگی کے جواز سے یہ شبہہ نہ پیدا ہو کہ اس کے اعضا بھی فروخت ہو سکتے ہیں کہ جب کل یا نصف یا ثلث غلام فروخت ہو سکتا ہے تو اعضا بھی فروخت ہو سکتے ہیں کہ فقہی تصریحات کے خلاف ہیں) خواہ زندہ ہو یا مردہ۔ مردہ انسان کے اعضا کے حکم کی بابت کچھ مزید جزئیات پیش ہیں:

مردار کی ہڈی توڑنا جائز نہیں کہ حدیث میں آیا: كسر عظم الميت ككسر عظم الحيّ. ——— أذى المؤمن في مماته كأذاه في حياته.

ایک مومن مردہ کے جسم سے اس کے اعضا کو نکالنا، اس کی ایذا رسانی کے مرادف ہے جس کا حکم شدید ہے، فتاوی رضویہ کتاب الحظر والاباحۃ جلد نہم، ص ۲۱ پر ہے: ایذاے مسلم بے وجہ شرعی حرام قطعی، قال الله تعالى: وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوْا فَقَدِ احْتَمَلُوْا بُهْتَانًا وَّ إِثْمًا مُّبِيْنًا. (سورة الأحزاب ۳۳، الآية ۵۸)

سید عالم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم فرماتے ہیں: من آذى مسلمًا فقد آذاني و من آذاني فقد آذى الله. رواه الطبراني في الأوسط عن أنس رضي الله تعالى عنه بسند حسن (فتاوی رضویہ ص۱۳۸، ج۹)

یہ حکم تو اس وقت ہے جب کہ میت مومن ہو اور میت کافر ہو جب بھی تکریم انسانیت کے پیش نظر اس کے اعضا جدا کرنا درست نہ ہوگا، چناں چہ ردالمحتار میں ہے: والآدمي مكرم شرعًا وإن كان كافرًا.

اسی میں ہے: ولذا لم يجز كسر عظام ميت كافر. (ص ۱۱۷، ج ۴، مطلب الآدمي مكرم شرعًا ولو كافرًا)

ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ علاج کے لیے صرف انھیں اشیا واعضا کا استعمال ہوگا جو پاک وطاہر ہوں، مگر انسان کا جز دوسرے کے حق میں اور دیگر زندہ حیوان کے جسم سے جدا کیا گیا عضو مردار ہے، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی میں ہے:

ثم إذا وجد المضطر ميتة و خنزيرًا ولحم ابن آدم، أكل الميتة لأنها حلال في حال والخنزير و ابن آدم لا يحل بحال ولا يأكل ابن آدم و لو مات، قاله علماء نا و به قال أحمد و داوود. (ج ۲، ص ۲۲۹)

درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة.

اسی میں ہے: لنا قوله عليه السلام ما أبين من الحي فهو ميتة. (ص ۳۳۶، ج۵)

بہار شریعت میں ہے: ترمذی وابوداؤد ابوواقد لیثی رضی اللہ تعالی عنہ سے راوی، کہتے ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ تعالی علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے اس زمانے میں یہاں کے لوگ زندہ اونٹ کا کوہان کاٹ لیتے، اور زندہ دنبہ کی چکی کاٹ لیتے، حضور نے فرمایا: زندہ جانور کا جو ٹکڑا کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے، کھایا نہ جائے۔ (ص ۱۲۳، حصہ ۱۵)

بہار شریعت میں بحوالہ درمختار ہے: زندہ جانور سے اگر کوئی ٹکڑا کاٹ کر جدا کر لیا گیا مثلاً دنبہ کی چکی کاٹ لی یا اونٹ کا کوہان کاٹ لیا یا کسی جانور کا پیٹ پھاڑ کر اس کی کلیجی نکال لی، یہ ٹکڑا حرام ہے۔ (ص ۱۲۷، حصہ ۱۵)

تبدیل کیا جانے والا عضو: مریض انسان کا ایسا عضو ناکارہ ہوا جس پر حیات موقوف نہیں مگر ضرر کے لحوق کا اندیشہ ہے یا اس کی فطری زیبائش وآرائش ختم ہو جائے گی تو ان صورتوں میں تصریحات بالا کی روشنی میں اس کے لیے

یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرے انسان کے جسم سے کوئی عضو نکالا جائے اور اُس انسان کے جسم میں فٹ کر دیا جائے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایسا عضو ناکارہ ہوا ہے جس پر حیات انسانی موقوف ہے کہ اگر مریض کا یہ عضو نہ تبدیل کیا گیا تو زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ یقیناً یہ اضطرار کی حالت ہوئی اور مریض مضطر ہوا اور ''إلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ الخ'' (سورۃ الأنعام ٦، الآیۃ ١٢٠) میں داخل ہوسکتا ہے، مگر وہاں کھانے پینے کی اجازت دی گئی اور فقہا تصریح فرماتے ہیں کہ کھانے اور پینے پر دوا، علاج کا قیاس نہ کیا جائے کہ کھانے پینے میں شکم پُری یقینی ہے اور جان کا بچ جانا بھی یقینی ہے مگر دوا کے طور پر کسی چیز کے استعمال میں یہ ضروری نہیں کہ اس کو شفا حاصل ہو ہی جائے گی، بہار شریعت میں بحوالہ ردالمحتار ہے:

''کھانے پینے پر دوا اور علاج کو قیاس نہ کیا جائے یعنی حالت اضطرار میں مردار اور شراب کو کھانے پینے کا حکم ہے مگر دوا کے طور پر شراب جائز نہیں، کیوں کہ مردار کا گوشت اور شراب یقینی طور پر بھوک اور پیاس کا دفعیہ ہے اور دوا کے طور پر شراب پینے میں یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مرض کا ازالہ ہی ہو جائے گا۔

پھر اس صورت میں اس صریح حدیث کی مخالفت بھی لازم آتی ہے جس میں سرکار نے فرمایا ہے: إن الله أنزل الداء و الدواء، و جعل لکل داء دواء فتداووا، ولا تداووا الحرام. (أبو داوود ص ٥٤١، ج٢)

بہار شریعت میں ہے: حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے کہ حدیث میں ارشاد فرمایا: جو چیزیں حرام ہیں ان میں اللہ تعالی نے شفا نہیں رکھی ہے۔ بعض کتب میں یہ مذکور ہے کہ اگر اس چیز کے متعلق یہ علم ہو کہ اسی میں شفا ہے تو اس صورت میں وہ چیز حرام نہیں، اس کا حاصل بھی یہی ہے کیوں کہ کسی چیز کی نسبت ہرگز یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے مرض زائل ہی ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ ظن وگمان ہوسکتا ہے، نہ کہ علم ویقین، خود علم طب کے قواعد واصول ہی ظنی ہیں۔ لہذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں، یہاں ویسا یقین بھی نہیں ہوسکتا جیسا بھوکے کو حرام لقمہ کھانے سے یا پیاسے کو شراب پینے سے جان بچ جانے میں ہوتا ہے۔ درمختار، ردالمحتار۔ (ص۱۲۶، ۱۲۷، حصہ۱۶)

ایک شبہہ: یہاں یہ شبہہ پیدا ہوسکتا ہے کہ جن نصوص اور جزئیات فقہ میں حرام چیزوں کو دواءً استعمال کرنے میں حکم منع وارد ہوا ہے، ان میں استعمال سے مراد اس کو کھانا ہے اور حرام چیز کا کھانا پینا منع ہے، لہذا اس کی ممانعت کا حکم آیا۔

جواب یہ ہے کہ حرام چیزوں کا استعمال جس طرح دواءً کھانا پینا منع ہے اسی طرح اس کے دیگر استعمالات بھی ممنوع ہیں اور فقہی جزئیات بھی اسی کی تائید کرتے ہیں، بہار شریعت میں ہے:

''انسان کے کسی جز کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام ہے۔ خنزیر کے بال یا ہڈی یا کسی جز کو دواءً استعمال کرنا حرام ہے۔ دوسرے جانوروں کی ہڈیاں دوا میں استعمال کی جاسکتی ہیں بشرطیکہ ذبیحہ کی ہڈیاں ہوں یا خشک ہوں کہ اس میں رطوبت باقی نہ ہو۔ ہڈیاں اگر ایسی دوا میں ڈالی گئی ہوں جو کھائی جائے گی تو یہ ضروری ہے کہ ایسے جانور کی ہڈی ہو جس کا کھانا حلال ہے اور ذبح بھی کر دیا ہو، مردار کی ہڈی کھانے میں استعمال نہیں کی جاسکتی۔ عالمگیری۔ (ص۱۲۶، حصہ۱۶)

دوسرا مسئلہ اسی بہار شریعت میں ہے: شراب سے خارجی علاج بھی ناجائز ہے، مثلاً زخم میں شراب لگائی یا کسی جانور کو زخم ہے اس پر شراب لگائی یا بچہ کے علاج میں شراب کا استعمال، ان سب میں وہ گنہ گار ہوگا جس نے اس کو استعمال کرایا۔

عالمگیری۔(ص ۱۲۷،حصہ ۱۶)

اسی میں ہے: علاج کے لیے حقنہ کرنے یعنی عمل دینے میں حرج نہیں جب کہ حقنہ ایسی چیز کا نہ ہو جو حرام ہے مثلاً شراب۔(ہدایہ)

برائے علاج پیشاب پینا منع ہے : جانوروں کے پیشاب سے دوا، علاج کرنے کی نادرستگی بیان کرتے ہوئے صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:

ثم عند أبي حنيفة لا يحل شربه للتداوي لأنه لا يتيقن بالشفاء فيه فلا يعرض عن الحرمة و عند أبي يوسف يحل للتداوي للقصة و عند محمد يحل للتداوي وغيره لطهارته عنده . (ص ٢٦، ج١)

بخاری کتاب الاشربہ میں ہے:قال الزهري لايحل شرب بول الناس لشدة تنزل لأنه رجس قال الله تعالى أحل لكم الطيبات وقال ابن مسعود في السكر: إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم.

انسانی عضو بحالت اضطرار و اکراہ :اضطرار کی حالت میں بھی دوسرے انسان کا عضو نکالنے کی اجازت نہ ہوگی کہ وہ انسان بھی مکرم اور شرافت انسانی سے ہم کنار ہے۔البحر الرائق میں ہے:لأن الآدمي مكرم غير مبتذل فلايجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا مبتذلًا .(ص ٨١، ج٦)

بحالت اکراہ بعض حرام چیزیں جائز ہو جاتی ہیں مگر عزت نفس اور آبروے مسلم وہ بلند چیز ہے کہ اس صورت میں بھی جائز نہیں، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:وأمّا النوع الذي لايباح ولايرخص بالإكراه أصلًا فهو قتلُ المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصًا، أو تامًّا .... وكذا قطع عضو من أعضاءه........ ولو أذن له " المُكْرَهُ عليه" أو قطعَه أو ضربَه، فقال للمُكْرَه "افعل" لا يباح لَه أن يفعل. (بدائع الصنائع ص١٧٧، ج٧)

قتل مسلم بحالت اکراہ: قتل مسلم کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو دھمکی دی کہ تو فلاں مسلمان کو قتل کر دے ورنہ میں تجھے قتل کر دوں گا اور اس دھمکی میں یقین ہو جائے کہ اگر میں اس فلاں کو نہ قتل کروں تو یہ مجھے مار ڈالے گا، تو اس حالت اکراہ میں بھی اس پہلے مکرہ علیہ کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ اپنی جان بچانے کے لیے دوسرے مسلمان کو قتل کر ڈالے۔

علامہ ابن عابدین ردالمحتار میں اکراہ علی المعاصی کی چند نوعیں بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:وقسم يحرم فعله و يأثم بإتيانه كقتل مسلم أو قطع عضوه .

بہار شریعت میں ہے: مسئلہ:اس پر مجبور کیا گیا کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈال یا اس کا عضو کاٹ ڈال یا اس کو گالی دے، اگر تو نے ایسا نہ کیا تو میں تجھے مار ڈالوں گا یا تیرا عضو کاٹ ڈالوں گا،تو اس کو ان کاموں کے کرنے کی اجازت نہیں ہے، اگر اس کے کہنے کے موافق کرے گا گنہ گار ہوگا۔درمختار۔(ص ۸،حصہ ۱۵)

مضطر کو انسانی گوشت کھانے کی اجازت نہیں: یوں ہی بحالت اضطرار کسی نے مضطر کو اجازت دی کہ میرا عضو کاٹ کر کھا لو تو اس صورت خاص میں بھی اس مضطر کے لیے یہ جائز نہیں کہ دوسرے کا عضو کاٹ کر کھائے۔

فتاوی عالمگیری میں ہے:مضطر لم يجد ميتة و خاف الهلاك، فقال له رجل: اقطع يدي و كُلها، أو قال اقطع مني قطعة و كُلها، لا يسعه أن يفعل ذلك، ولا يصح أمره به كما لا يسع للمضطر أن يقطع قطعةً من نفسه فيأكل. كذا في فتاوى قاضي خان (ص٣٣٨، ج٥، الباب الحادي عشر من كتاب الكراهية)

بحالت اضطرار یہاں بھی اندیشۂ ہلاکت ہے مگر فقہا تصریح فرماتے ہیں کہ اسے اجازت نہیں کہ دوسرے کا عضو کاٹ کر کھالے اور نہ اسی کی اجازت ہے کہ اپنا ہی عضو کاٹ کر کھائے جب کہ یہاں کھا لینے میں ازالۂ خوف ہلاکت یقینی ہے۔تو ان صورتوں میں جہاں ازالۂ خوف ہلاکت یقینی نہیں ہے، وہاں کسی انسان کا دل یا گردہ یا کوئی اور عضو نکالنے کی اجازت و رخصت کیوں کر ہو سکتی ہے، جب کہ اس میں دوسری شرعی قباحتیں بھی درپیش ہیں۔

عضو نکالنے کی قباحتیں: (۱) مثلہ کرنا لازم آئے گا، جس کی اصل یہ حدیث ہے، لعن الله الواصلة والمستوصلة. (۲) "لقد كرّمنا بني آدم" کا خلاف لازم آئے گا۔(۳) اس میں انسانی شرافت اور عزت نفس کی توہین ہے۔

اگر مردہ انسان سے عضو نکالتے ہیں تو سوال نامہ کی تفصیل کے مطابق ڈاکٹروں کو کسی مریض کے لیے ایکسیڈنٹل مریض کی موت کے انتظار کی گھڑی جھیلنے کے بعد فوراً اپنا عمل شروع کرنا ہوگا اور چیر پھاڑ کے ذریعہ توہین انسانیت کے ارتکابی عمل میں ملوث ہونا پڑے گا۔اعضاے بدن امانت الٰہی ہیں اور جن لوگوں نے امانت الٰہی میں خرد برد کرنے کی اجازت دے کر وبال اپنے سر لیا ہے، ان کے وبال میں یہ ڈاکٹر بھی شریک اور ارتکاب گناہ کے سبب مناسب سزا کے مستحق ہوں گے۔

(۴) سارے اعضاے انسانی کی تخلیق مصلحت خداوندی ہے اور چیر پھاڑ کر عضو نکال لینا مصلحت خداوندی میں بے جا دخل اندازی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً. (سورة الإسراء-١٧، الآية-٣٦)

(۵) حسن تخلیق میں بگاڑ پیدا کرنا ہے۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِيْ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ (سورة التين ٩٥، الآية ٤)

اَلَّذِيْ خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِيْ اَيِّ صُوْرَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ. (سورة الانفطار ٨٢، الآية ٧،٨)

بہر کیف مندرجہ بالا تفصیلات کی روشنی میں جوابات درج ذیل ہیں۔

الجواب [۱] ناجائز ہونا چاہیے۔

الجواب [۲] صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا قطعًا درست نہیں ہے۔

الجواب [۳] مذکورہ صورتیں بھی پر فریب انداز میں صرف ہبہ، عطیہ، یا فروخت کی دلکش تصویریں ہیں جن کے جواز کی راہ بڑی خاردار ہوگی، چناں چہ ان کو ان ناموں سے موسوم کرنا یا ان کو خیرات و ہبہ کا درجہ دیا جانا فریب نفس ہے یا اصل مسئلہ کی صحیح تعبیر سے ناواقفی کی علامت ہے، کہ یہ سب خلاف شرع ہیں۔

الجواب [۴] جائز ہونا چاہیے کہ درمختار میں ہے:المنفصل من الحي كميتة إلّا في حق صاحبه.

توجب اس انسان سے جدا کیا گیا عضو خود اسی کے حق میں مردار کا حکم نہیں رکھتا اور علاج و معالجہ میں اور عمل جراحی میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ فقہانے اس پر جواز کا حکم دیا ہے تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ ایک عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ لگا دیا جائے۔ بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: علاج کے لیے حقنہ کرنے یعنی عمل دینے میں حرج نہیں جب کہ حقنہ ایسی چیز کا نہ ہو جو حرام ہے مثلاً شراب۔

مسئلہ: بعض امراض میں مریض کو بے ہوش کرنا پڑتا ہے تا کہ گوشت کاٹا جا سکے یا ہڈی وغیرہ کو جوڑا جا سکے، یا زخم میں ٹانکے لگائے جائیں، اس ضرورت سے دوا سے بے ہوش کرنا جائز ہے۔ ردالمحتار۔ (ص ۱۲۷، حصہ ۱۶، عیادت وعلاج کا بیان)

فتاوی رضویہ میں بحوالہ ردالمحتار ہے: يجوز الاحتقان للمرض فلو احتقن لالضرورة بل لمنفعة ظاهرة بأن يتقوى على الجماع لايحل عندنا. (ص ۲۰۰، ج ۹)

الجواب [۵] درست ہوگا کہ اس سلسلہ میں حضرت قتادہ کی نکلی ہوئی آنکھ کا اس کی جگہ رکھنا اور حضرت خبیب کا کٹا ہوا ہاتھ جوڑ دینا اس کی نظیر ہے اور "ما أبين من الحي" سے بھی کوئی محظور لازم نہ آئے گا کہ اوپر صریح جزئیہ ہم نقل کر آئے کہ "المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه" اور اس میں کسی طرح کی توہین انسانیت بھی نہیں لازم آئے گی کہ بدائع الصنائع میں ہے: لا إهانة في استعمال جزء منه. (ص ۱۳۲، ج ۵) هذا ما ظهر لي ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً والله تعالى اعلم بالصواب.



مقالہ-۱۰ از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، کچی باغ، بنارس

باسمه تعالى

اعضا کی پیوندکاری دو طرح سے ہوتی ہے: (۱) کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جوڑ دیا جائے۔ (۲) ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے دوسرے عضو میں آپریشن کی مدد سے جوڑ دیا جائے۔

قسم اول کی پیوندکاری چھ اعضا میں ہوتی ہے، جو یہ ہیں: (۱) دل (۲) دماغ (۳) گردہ (۴) جگر (۵) پھیپھڑا (۶) آنکھ۔

الجواب [۱] **دل کی پیوندکاری:** دل کی پیوندکاری اس وقت عمل میں لائی جاتی ہے جب کسی انسان کا دل بُری طرح ناکام ہو رہا ہو اور دل ایسے آدمی کا لگایا جاتا ہے جو حادثہ کا شکار ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔ چناں چہ سوال نامہ میں ہے: جس آدمی کا دل بری طرح فیل ہو جا رہا ہو اسے ہی دوسرے کا دل لگایا جاتا ہے، وہ بھی ایسے آدمی کا جس کا ایکسیڈنٹ ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد وہ اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔

معلوم ہوا کہ جب حادثہ کا شکار کوئی آدمی مر جاتا ہے تو اس کی اجازت سابقہ سے آپریشن کے ذریعہ دل نکال کر ضرورت مند شخص کو لگا دیا جاتا ہے۔ جسے دل لگایا جاتا ہے، وہ شخص یقیناً ضرورت مند اور محتاج ہے، مگر اس کے لیے ایک مسلم میت کے عضو میں چیر پھاڑ سے کام لینا ہوگا اور اس سے میت کو یقیناً تکلیف ہوگی اور ایذائے میت حرام ہے۔ چناں چہ فتاوی

رضویہ میں ردالمحتار کے حوالہ سے ہے: لأن الميت يتأذى بما يتأذى به الحي والظاهر أنها تحريمة لأنهم نصوا على أن المرور في سكة حادثة فيها حرام فهذا أولى. (ص ۱۰۹، ج۴)

لہٰذا دل کی پیوند کاری کی اجازت نہیں ہوسکتی۔کوئی بھی شخص اپنی ملک میں کوئی ایسا تصرف کر جائے جس سے اس کے پڑوسی کو ضرر ہو تو اس شخص کو ایسے تصرف سے روکا جائے گا اور یہاں میت کی اجازت سے چیر پھاڑ کیا جائے تو خود میت ہی کو ضرر پہونچے گا، لہٰذا بدرجۂ اولی یہاں اس کی اجازت نہ ہوگی، چناں چہ شامی میں ہے:

و فيه: أراد أن يبني في داره تنوراً للخبز دائمًا أو رحى للطحن أو مدقة للقصارين يمنع عنه لتضرر جيرانه ضررًا فاحشًا. و فيه: لو اتخذ داره حماما و يتأذى الجيران من دخانه منعه إلا أن يكون دخان الحمام مثل دخان الجيران اھ. وانظر ما لو كانت دار قديمة بهذا الوصف هل للجيران الحادثين أن يغيروا القديم عما كان عليه؟ قلت: الضرر البين يزال ولو قديمًا كما أفتى به العلامة المهمنداري. (رد المحتار ص ۲۲۰، ج۴)

میت اگر کافر بھی ہو تو اس کے بدن کی ہڈی توڑنا جائز نہیں پھر مسلمان کا کس طرح جائز ہوگا، شامی میں ہے:

والآدمي مكرم شرعًا و إن كان كافرًا .... والمراد تكريم صورته و خلقته و لذا لم يجز كسر عظام ميت كافر. اھ. ملخصًا. (ص ۱۰۵، ج۴)

پھر یہ کہ دل کی پیوند کاری کا نتیجہ کوئی اطمینان بخش نہیں ہوتا۔۱۹۹۱ء تک پیوند کاری کا جو نتیجہ سوال نامہ میں پیش کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

"۸۶ر فی صد آدمی پورے ایک سال تک زندہ رہے اور باقی ۱۴ فی صد آدمی مختلف وجوہات سے سال بھر کے اندر فوت ہو گئے۔۸۷ فی صد مریض ۵ سال تک زندہ رہے اور بقیہ ۸ فی صد ۵ سال کے اندر ہی فوت ہوئے"۔

اس نتیجہ سے ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں زندہ رہنے والے مریض کی مدت حیات ایک سال اور دوسری صورت میں پانچ سال ہے۔یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ پیوند کاری کے بعد بھی مریض اپنے مرض سے اس طرح شفایاب نہیں ہوتا کہ وہ ایک اچھی اور صحت مند زندگی گزارنے کے قابل ہو جائے، تو اس میں مکمل شفا کا یقین اور ظن غالب حاصل نہیں ہوا۔لہٰذا یہ علاج اپنی جگہ حرام ہی رہے گا، اس لیے کہ جہاں حرام شئ سے علاج کی اجازت دی گئی ہے وہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ شفا کا یقین بھی حاصل ہو۔ردالمحتار میں ہے:

إن أهل الطب يثبتون نفعًا للبن البنت للعين وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر و اختار في النهاية والخانية الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء غير ه . (رد المحتار ص ۱۱۳، ج۴)

دماغ: دماغ کی پیوند کاری بھی اس وقت کی جاتی ہے جب دوسرے ضرورت مند شخص کو اپنا دماغ دینے والا آدمی اس دار فانی سے کوچ کر جاتا ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں ہے: جب آدمی کا دماغ اسے داغ مفارقت دینے لگتا ہے تو اسے ایکسڈنٹ سے مرنے والے کسی آدمی کا دماغ اس کی اجازت سے بعد موت لے کر لگایا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس مقصد کے لیے میت کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا ہوگا جس سے میت کو تکلیف ہوگی اور یہ شرعاً جائز نہیں۔

آپریشن کے ذریعہ دماغ کی پیوند کاری کی کامیابی کی صرف امید کی جاسکتی ہے، لیکن یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ مریض اس علاج کے ذریعہ شفایاب بھی ہو جائے گا، لہذا شفایابی کی ایک موہوم سی امید پر حرام شئ سے علاج کی اجازت نہ ہوگی کما مرّ عن رد المحتار چناں چہ سوال نامہ میں ہے:

"**دماغ** کی پیوند کاری ابھی ابتدائی مراحل میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف ۵رفی صد بقیہ ۹۵رفی صد مریض موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں"۔

گردہ: گردہ کی پیوند کاری اس طرح ہوتی ہے کہ دینے والے کا ایک گردہ بذریعہ آپریشن نکال کر مریض کو لگا دیا جاتا ہے، آپریشن کے مرحلہ سے گزرنے کی وجہ سے گردہ دینے والے کی زندگی خطرے میں پڑ جاتی ہے، اگر چہ اس قسم کی اموات بہت کم واقع ہوتی ہیں لیکن خطرہ بہر حال لگا رہتا ہے۔ چناں چہ سوال نامہ میں ہے:

"گردہ دینے والے کا دونوں گردہ ٹھیک ہونا ضروری ہے، بچا ہوا ایک گردہ انسان کو زندہ رکھنے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ جو لوگ گردہ دیتے ہیں وہ آپریشن کے دوران بسا اوقات مر بھی جاتے ہیں، ان کے مرنے کی شرح دو ہزار میں ایک ہے"۔

اور کوئی ایسا کام کرنا جس کی وجہ سے خود اپنی جان خطرے میں پڑ جائے، جائز نہیں، اللہ عز وجل کا ارشاد ہے:

وَلَاتُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَةِ.(سورة البقرة ٢، الآية ١٩٥)

رہا گردہ لینے کا سوال، تو ظاہر ہے کہ جو گردہ آدمی سے الگ کیا گیا وہ "ما أبين من الحي فهو ميتة" کے تحت حرام ہے اور اس سے علاج علاج بالحرام اور یہاں گردہ لینے والے کو شفا کا یقین نہیں ہوتا کہ طبیب کے بتانے کے مطابق بھی مریض اپنی طبعی زندگی نہیں گزار پاتا، بلکہ اس سے پہلے ہی موت واقع ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے:

"**گردہ** دماغی موت کے بعد نکال کر دوسرے کو لگایا جاتا ہے تو مریض ۳۵ سے ۴۰ فی صد تک دس سال تک جیتے ہیں اور جوڑواں بچے سے لیے گئے گردے میں یہ کامیابی ۸۰ فی صد تک ہوتی ہے۔ اور ایک سال تک کامیابی کی شرح ۹۰ فی صد ہے اور دماغی موت کے بعد ایک سال تک جینے کی شرح ۷۵ سے ۸۰ فی صد ہے"۔

ظاہر ہے کہ اس میں مریض اپنی طبعی زندگی گزارنے سے پہلے ہی اس دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے، فرق یہ کہ پیوند کاری کے بغیر موت جلد ہو جاتی ہے اور پیوند کاری کے بعد ذرا دیر سے، لہذا اس صورت میں علاج بالحرام کی اجازت نہ ہوگی۔

پھر یہ کہ اس صورت میں ایک مریض کو گردہ لگانے کے لیے دوسرے تندرست آدمی کے عضو میں چیر پھاڑ کرنا ہوگا جس سے اس کو بہت بڑا ضرر لاحق ہوگا اور فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے "الضرر لايزال بالضرر"۔ پیوند کاری کے علاوہ یہاں گردے کے کچھ دوسرے علاج ہیں جو سوال نامہ میں مذکور ہیں۔ علاج کے ان طریقوں میں پیوند کاری کے بغیر بھی مریض کو راحت محسوس ہوتی ہے، اس لیے پیوند کاری کی مریض کو حاجت نہیں کہ اس کی اجازت ہو سکے۔

جگر: جگر کی پیوند کاری صرف اس صورت میں کی جاتی ہے کہ جگر اپنا کام کرنا بند کر دے یا بہت کم کرے جیسا کہ سوال نامہ میں ہے۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک مسلم میت کے عضو میں چیر پھاڑ سے کام لینا ہوگا جس کی شرعاً اجازت نہیں کما مرّ،

پھر یہ کہ جگر کی پیوند کاری کے بعد بھی مریض اپنی طبعی زندگی گزارنے سے پہلے ہی مر جاتا ہے، اس لیے اس میں شفا کا یقین بھی نہیں۔لہذا اس علاج کی اجازت نہیں۔

پھیپھڑے: پھیپھڑے تعداد میں اگر چہ دو ہوتے ہیں لیکن انسانی زندگی کی بقا کے لیے ان دونوں کا بیک وقت موجود رہنا ضروری ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ اس عضو کی پیوند کاری کسی کی موت کے بعد اس سے خیرات لے کر ہی ہو سکتی ہے۔ پیوند کاری کے لیے چوں کہ ایک مسلم میت کے اعضا میں چیر پھاڑ سے کام لینا ہوگا اس لیے یہ شرعاً ناجائز ہے، پھر یہ کہ اس میں آپریشن کے بعد کچھ مریض جان بحق بھی ہو جاتے ہیں اس لیے اس علاج میں شفا کا یقین بھی نہیں۔

آنکھ: آنکھ کی پیوند کاری میں چوں کہ کسی کی رضا سے اس کی وفات کے بعد آنکھ نکال کر دوسرے کے حلقۂ چشم میں رکھ دی جاتی ہے اور اس کے لیے ایک مسلم میت کے عضو میں چیر پھاڑ لازمی ہے، لہذا یہ بھی شرعاً ناجائز ہے۔

الجواب [۲] اس مقصد کے تحت ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو جدا کر کے دوسرے شخص میں جوڑ دینا اس لیے ناجائز و حرام ہے کہ اس عمل سے ایک صحت مند انسان کو جو تکلیف اور ضرر لاحق ہوگا وہ مریض کی تکلیف و ضرر سے کہیں زائد ہے اور فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے۔"الضرر لا يزال بالضرر".

الجواب [۳] اس غرض کے لیے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا درحقیقت اپنی زندگی کو خطرے میں ڈالنے کے مترادف ہے۔دوسرے کی جان بچانے کے لیے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا جائز نہیں، خصوصاً جب کہ مریض کی شفایابی کا یقین حاصل نہ ہو، رب عزوجل کا ارشاد ہے: وَلَا تُلْقُوا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ.

یوں ہی ایسے عضو کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں۔ایک تو وہی وجہ جو اوپر گزری۔دوسری یہ کہ جب یہ عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے تو "ما أبين من الحي فهو ميتة" کے تحت اس کی بیع باطل و حرام ہوگی، اسی طرح اپنے فوت شدہ کسی عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اسی کی اجازت سابقہ سے کٹوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کے طور پر دینا ناجائز و حرام ہے کہ ایک مسلم میت کے اعضا میں چیر پھاڑ کر کے اسے اذیت و تکلیف دینا ہے۔جب یہ اعضا الگ کر لیے جائیں تو چوں کہ وہ میتہ کے حکم میں ہیں۔اس لیے اس سے علاج، علاج بالحرام ہوگا اور ہم اوپر ثابت کر آئے کہ جن حالات میں ایک ضرورت مند انسان کے بدن کے کسی حصہ میں دوسرے صحت مند انسان کے کسی عضو کو پیوند کاری کے ذریعہ جوڑ دیا جاتا ہے ان میں شفا کا یقین حاصل نہیں ہوتا، اس لیے ضرورت مند شخص کو دوا و علاج کے لیے ان اعضا کا خریدنا یا مفت قبول کرنا جائز نہیں۔

الجواب [۴] ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا، یہ پیوند کاری کی دوسری قسم ہے۔اور یہ پیوند کاری کل سات اعضا میں ہوتی ہے۔

ہاتھ، پیر: ہاتھ پاؤں کی انگلیاں کٹ جائیں تو آپریشن کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دینا جائز ہے کہ اس میں کسی کو کوئی ضرر بھی نہیں اور شفا کا یقین بھی رہتا ہے۔

ہڈی: ہڈی کی پیوند کاری اگر ضروری ہو اور ایک طرف سے ہڈی نکال کر دوسری طرف لگا دینے میں کوئی تکلیف نہ ہو تو یہ پیوند کاری ضرورۃً جائز ہے۔

نرو کی پیوند کاری: نرو کی سپلائی کے بغیر کسی عضو میں حرکت نہیں ہو سکتی، اگر نرو کسی طرح ٹوٹ جائے مثلاً چوٹ لگ گئی یا ایکسیڈینٹ ہو گیا تو پھر لقوہ جیسی حالت پیدا ہو جاتی ہے۔اس کے علاج کے لیے جسم کے کسی حصہ سے ایسے نرو کاٹ لیے جاتے ہیں جو بہت ضروری نہیں ہوتے اور اسے چوٹ کی جگہ جوڑ دیا جاتا ہے۔نرو کی یہ پیوند کاری جائز ہے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں اور شفا کا یقین بھی ہوتا ہے۔

رگ خون کی پیوند کاری: جب دل کے اندر خون سپلائی کرنے والی نسیں بند ہو جاتی ہیں تو دل کا دورہ پڑتا ہے۔اگر مرض اتنا شدید ہو کہ دوائیں کارگر نہ ہوں تو یہ بند نسیں نکال کر ان کی جگہ پیر کی رگ سوفینس وین جوڑ دی جاتی ہے۔اس پیوند کاری کے لیے چوں کہ دل کا آپریشن کرنا ہوگا جس میں مریض کو سخت ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہے، اس لیے مریض کی اجازت سے اس طرح کی پیوند کاری کی جاسکتی ہے بشرطے کہ شفا کا یقین بھی ہو۔

سخت نس، عضلہ، پٹھا، جلد، کھال کی پیوند کاری: اگر ان اعضا کی پیوند کاری ضروری ہو تو اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ مریض کو کوئی ضرر نہ پہونچے اور شفا کا یقین ہو۔



الجواب [۵] اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اسی جگہ جوڑ دینا جائز ہے۔" ما ابین من الحی فھو میتة "کی وجہ سے یہاں کوئی محظور اس لیے لازم نہ آئے گا کہ پیوند کاری کے بعد وہ عضو الگ نہیں مانا جائے گا، بلکہ پہلے کی طرح بدن کا ایک جز مانا جائے گا۔کما لا یخفی. واللہ تعالی أعلم.

❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁ ❁

مقالہ-۱۱

از: مفتی عابد حسین مصباحی، استاذ مدرسہ فیض العلوم، جمشید پور

اعضا کی پیوند کاری بھی ذیل کی تفصیل کے ساتھ جواز چاہتی ہے، کیوں کہ اگر چہ از روے نصوص یا اصل مذہب یہ ناجائز و حرام ہے اور ناجائز ہونے کی کئی علتیں پائی جاتی ہیں مگر یہاں تبدیل احکام کے اسباب ستہ میں سے چار اسباب بخوبی پائے جاتے ہیں۔(۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف عام (۴) تعامل۔اس لیے ضرور جائز ہونا چاہیے۔اس کی تفصیل یہ ہے:

دل: مریض کا دل اگر فیل ہو چکا ہے تو اس دوسرے شخص کا دل لگایا جاسکتا ہے جو مر چکا ہو، اس میں سبب ضرورت کا وجود اس طرح ہے کہ ایسے آدمی کو اگر کسی کا دل نہ لگایا جائے تو اس کی موت ہو جائے گی جب کہ جان بچانا عند الشرع مطلوب ہے۔اور دفع حرج بھی ہے کہ ایک کا دل دوسرے کے جسم میں لگانا عموم بلوی کی حد کو پہنچ چکا ہے۔اس کو ناجائز کرنے کا مطلب امت محمدیہ کو حرج میں ڈالنا ہوگا اور حرج بلا شبہہ مدفوع ہے۔اس کا بدل اگر چہ یہ ہے کہ دل میں ایک مشین لگا دی جاتی ہے مگر اس کی قیمت اتنی ہے کہ ہر شخص برداشت نہ کر سکے گا۔اس عمل پر تعامل ناس و عرف عام بھی ہو چکا ہے۔ اسی طرح گردہ، جگر، پھیپھڑا، ہڈی، نرو اور رگ خون کی پیوند کاریوں میں جواز کے یہ چاروں اسباب پائے جاتے ہیں۔

لیکن دماغ کی پیوند کاری میں یہ علتیں نہیں پائی جاتی ہیں کیوں کہ اس کی پیوند کاری ابھی ابتدائی مرحلے میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف پانچ فی صد، بقیہ ۹۵ فیصد مریض موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔تو جب کسی کا دماغ مریض کے سر میں لگانے سے اس کی صحت کا ظن غالب بھی نہیں بلکہ اکثر موت ہی کا معاملہ ہے، تو صرف ظن فاسد کے سبب ان

محظورات کونہ اختیار کیا جائے گا، جو یہاں لازم آتی ہیں، حدیث شریف میں ہے: الميت يتأذى بما يتأذى به الحي.
اس لیے ضرورت اور حرج کا وجود یہاں نہیں، اس سلسلے میں عرف وتعامل بھی نہیں کہ اس کے سبب جواز کی راہ نکالی جائے۔ یہی معاملہ آنکھ کا بھی ہے۔ ہاتھ اور پیر کی پیوند کاری میں اگر چہ ضرورت نہیں مگر دفع حرج اور تعامل ہے اس لیے جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



مقالہ-۱۲ از: مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور

اعضا کی پیوند کاری کے سلسلے میں کوئی ایسا جزئیہ نہیں مل سکا جس سے صراحۃً جواز کی راہ نکل سکے، کچھ جزئیات ایسے ملے ہیں جن سے اشارۃً پتہ چلتا ہے کہ انسان کا عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر اسی انسان کے جسم میں جوڑنا جائز ہونا چاہیے اور دوسرے انسان کا عضو نا جائز۔ فتاوی عالمگیری میں ہے:
قال أبو يوسف: لا بأس بأن يعيد سنّ نفسه و أن يشدها، و إن كان سنّ غيره يكره ذلك، كذا في السراج الوهاج. (ص ۱۰۲، ج۴)
اسی میں ہے: إذا احترقت السفينة لو غلب على ظنهم أنهم لو القوا أنفسهم في البحر خلصوا بالسباحة يجب عليهم ذلك، و لو كانوا بحال لو القوا أنفسهم فيه غرقوا، ولو لم يلقوا احترقوا فهم بالخيار بين الإقامة والإلقاء. (ص۱۱۵، ج۴)
اسی میں ہے: مضطر لم يجد ميتة و خاف الهلاك، فقال له رجل: اقطع يدي و كُلها، أو قال اقطع مني قطعة و كُلها، لا يسعه أن يفعل ذلك، ولا يصح أمره به كما لا يسع للمضطر أن يقطع قطعةً من نفسه فيأكل. (ص۱۰۳، ج۴)
اسی میں ہے: الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز، قيل: للنجاسة، وقيل: للكرامة وهو الصحيح. كذا في جواهر الاخلاطي. (ص۳۵٤، ج۵) والله تعالى أعلم



مقالہ-۱۳ از: مولانا اختر کمال قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

اللہ تعالیٰ نے اولاد آدم کو اپنی تمام مخلوقات میں سب سے اہم اور اشرف بنایا اور اس کو سب پر فضیلت بخشی، ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَ حَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَ فَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا. (سورة الاسراء-۱۷، الآية-۷۰)
اللہ تعالیٰ نے انسان کے سر پر تاج کرامت رکھا ہے جس سے اسے محترم ومکرم جاننا ضروری ہے اور اس کی اہانت وتذلیل ناجائز وحرام ہوگی۔ ہدایہ میں ہے: لايجوز بيع شعور الإنسان .... ولا الانتفاع به لأن الأدمي مكرم، لا

مبتذل فلایجوز أن یکون شيء من أجزائه مهانًا، مبتذلًا .(ج٣، ص٥٥، کتاب البیوع)

اعضا کی پیوند کاری کے لیے انسانی عضو کی تحصیل، خرید و فروخت یا عطیہ وغیرہ کے ذریعہ ہوگی، اور یہ گزر چکا کہ انسان کے کسی جز کی بیع جائز نہیں اس لیے کہ یہ اس کی کرامت کے خلاف ہے، اس طرح از خود اپنے کسی عضو کا بطور ایثار عطیہ کرنا بھی جائز نہیں کیوں کہ انسان اپنی ذات یا اپنے کسی عضو کا مالک نہیں بلکہ سراپا مملوکِ خداوندی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّ السَّمۡعَ وَ الۡبَصَرَ وَالۡفُؤَادَ کُلُّ اُولٰٓئِکَ کَانَ عَنۡہُ مَسۡئُوۡلًا . (سورۃ الإسراء-١٧، الآیة-٣٦)

ع جان دی، دی ہوئی اسی کی ہے۔

جب انسان سراپا امانت ہے تو اس کی حفاظت پورے طور پر ضروری ہے اور بغیر کسی ذاتی ضرورت اور راحت رسانی کے انسانی اعضا میں چیر پھاڑ کرنا جائز نہیں ہے۔ تبیین میں ہے: الأصل أنّ إیصال الألم إلی الحیوان لا یجوز شرعًا إلا لمصالح تعود علیه .(ص٤٦٥، ج٧، مسائل شتی من کتاب الخنثی)

پھر اس حکم میں انسان خواہ زندہ ہو یا مردہ، دونوں یکساں حکم رکھتے ہیں۔ شرح السیر الکبیر میں ہے: والآدمي محترم بعد موته علی ما کان علیه في حیاته فکما لا یجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إکرامًا له فکذلك لایجوز التداوي بعظم المیتة. (ص٩٠، ج١)

لہٰذا جس طرح زندہ انسان کے کسی عضو سے پیوند کاری کی کوئی راہ نہیں اسی طرح مردہ انسان خواہ کافر ہی کیوں نہ ہو اس کے عضو سے تداوی جائز نہیں اور اس کے کسی عضو کو تکلیف پہنچانا شرعًا جائز نہیں، اس لیے ہر وہ کام جو میت کے لیے باعث ایذا ہو اس سے منع کیا گیا ہے۔ تو بھلا موت کے بعد اس کے کسی عضو کو بلا اجازت یا باجازت کاٹ کر، چیر پھاڑ کر اسے سخت ایذا دینا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے۔ اب رہی بات یہ کہ اس اصل حکم میں کسی ضرورت کے سبب تغییر کی جائے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کیوں کہ یہ ضرورت، ضرورت شرعی نہیں جو حکم کے لیے مغیر بن سکے کیوں کہ یہ پیوند کاری اقل قلیل لوگوں کو ممکن، بلکہ اس کے نقصانات معطی اور معطی لہ دونوں کے لیے بیش از بیش۔

پیوند کاری کی دوسری قسم کہ ایک انسان کا عضو اسی کے بدن میں جوڑنا کیسا ہے؟ تو اس سلسلے میں درمختار کا ایک جزئیہ پیش خدمت ہے: وفي الأشباه: المنفصل من الحي کمیتة إلّا في حق صاحبه. (ص٢٠٧، ج١)

کیوں کہ صاحب عضو کے لیے اس کے کسی عضو سے پیوند کاری اسی وقت تک ممکن ہے جب تک اس میں حیات باقی ہو، لہٰذا ابقاے حیات تک اس سے پیوند کاری مفید اور درست ہے اور وہ اس کے حق میں زندہ اور پاک ہے۔ اور بغیر کسی محظور شرعی، پاک چیز سے اعضا کی پیوند کاری بلاشبہہ جائز و درست ہے۔ ہاں! جسم انسانی سے اس کے کسی عضو کو کاٹ کر الگ کرنا بغیر اس کی اجازت کے جائز نہیں خواہ یہ اجازت حقیقۃً ہو یا حکمًا۔

خلاصۂ جوابات (۱) ناجائز ہے۔ (۲) نا جائز ہے۔ (۳) نا جائز ہے۔ (۴) باجازت جائز ہے۔ (۵) جائز ہے، کوئی محظور نہیں۔



مقالہ - ۱۴

از: مولانا غلام حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الجواب [۱] ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز نہیں، خواہ زندہ انسان کا عضو ہو یا مردہ انسان کا عضو ہو، دونوں ناجائز وحرام ہیں: الاستمتاع بالحرام حرام (ھدایہ) الانتفاع بغیر ضرورۃ حرام علی الصحیح (درمختار)

مردہ انسان کے کسی بھی عضو کو الگ کر کے اس سے فائدہ حاصل کرنے میں انسان کی توہین وتذلیل ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكرامًا له فكذلك لايجوز التداوي بعظم الميتة.

الجواب [۲] صحت مند انسان ہو یا مریض، کسی بھی انسان کے اعضا کو بلا ضرورت شرعی اس کے جسم سے الگ کرنا امانت الٰہیہ میں خیانت ہے اس لیے جائز نہیں۔

الجواب [۳] کسی بھی انسان کو شرعاً یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو کاٹ کر کسی کو ہبہ کرے یا خیرات کر دے یا بیچے کیوں کہ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں بلکہ پورا جسم اس کی امانت میں ہے۔ فتاوی عالمگیری میں ہے: مضطر لم يجد ميتة و خاف الهلاك، فقال له رجل: اقطع يدي و كُلها، أو قال اقطع مني قطعة و كُلها، لا يسعه أن يفعل ذلك، ولا يصح أمره به كما لا يسع للمضطر أن يقطع قطعةً من نفسه فيأكل. (ص ۱۰۳، ج ٤)

والانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز. (أيضًا ص ۱۰۲، ج ٤)

الجواب [۴] اگر اس کی صحت کے لیے یہ مفید ہو کہ اس کا ایک عضو کاٹ کر کے اسی کے دوسرے عضو میں لگایا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور یہ کٹا ہوا عضو اس کے حق میں نہ مردار کا حکم رکھتا ہے اور نہ ہی اس میں انسان کی توہین وتذلیل ہے۔ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة إلّا في حق صاحبه.

الجواب [۵] یہاں کوئی محظور لازم نہ آئے گا کہ انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں مردار کا حکم نہیں رکھتا ہے جیسا کہ اوپر کی عبارت سے معلوم ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر ایسی صورت ہے کہ کسی انسان کا کوئی عضو فیل ہو گیا یا خراب ہو گیا کہ اس کی وجہ سے اس کی جان کو خطرہ یقینی ہے، تو اس کے لیے کسی مردہ انسان کے عضو یا خون کو جب کہ اس سے فائدہ قطعی ویقینی ہو، اس کے حق میں جواز کا حکم ہونا چاہیے، اس لیے کہ زندہ کی عظمت میت سے زیادہ ہے جیسا کہ اس کی جانب بعض حنفیہ اور شوافع گئے ہیں، مغنی میں ہے:

قال الشافعي و بعض الحنفية: يباح لأن حرمة الحي أعظم. (ص ۳۳۹)

اسی طرح مثلاً کسی انسان کا اچانک ایکسیڈنٹ ہو گیا یا ہارٹ فیل ہو گیا اور فوری طور پر اس کا خون اور عضو صحیح نکال کر بینک میں رکھ لیا، پھر بوقت ضرورت، انسانی ہمدردی میں بلا کسی عوض کے استعمال کیا جائے تو اس میں بھی شرعاً کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے۔

شبہات: حرمت حی کی برتری کو دیکھتے ہوئے اگر مردہ کے خون واعضا کے استعمال کی اجازت دی جائے تو شرعی اعتبار سے متعدد شبہات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) مردہ ہو یا زندہ سب کا خون حرام ونجس عین ہے، جس کا استعمال بندہ مومن کے لیے قطعاً جائز نہیں۔

(۲) آدمی مردہ ہو یا زندہ، جب اس کے کسی عضو کو جسم سے الگ کیا جائے تو وہ شرعاً ناپاک ونجس ہوتا ہے جس کا استعمال ناجائز و گناہ ہے۔

(۳) انسان اپنے تمام اعضا کے ساتھ محترم ومکرم ہے خواہ زندہ ہو یا مردہ، اس کے کسی بھی جز سے انتفاع اس کی توہین ہے اس لیے اس سے انتفاع جائز نہیں۔ فتاوی عالمگیری میں ہے: الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز.

ازالۂ شبہات: (۱) بلاشبہہ خون حرام قطعی وناپاک ہے، اس کا ایک ایک بوند ناپاک، اس کا استعمال حرام، لیکن فقہی صراحتوں سے یہ واضح ہے کہ حالت اضطرار میں خواہ اضطرار جوع وعطش ہو، خواہ اضطرار تداوی، دونوں صورتوں میں استعمال حرام کی اجازت ہے۔ اضطرار جوع وعطش کے لیے تو بہت سارے جزئیات کتب فقہ میں دست یاب ہیں طوالت سے بچنے کے لیے یہاں صرف اضطرار تداوی کا جزئیہ تحریر ہے، خلاصۃ الفتاوی میں ہے کہ پیشانی پر از راہ علاج خون اور پیشاب سے قرآنی آیات لکھ سکتے ہیں:

والذي رعف فلا يرقا دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئًا من القرآن قال أبوبكر: يجوز، و قيل له: لو كتب له بالبول، قال: لو كان به شفاء لابأس به، قيل لو كتب على جلد ميتة، قال: إن كان منه شفاء جاز اھ. (ص ٣٦١، ج٤)

(۲) حالت اضطرار میں نجس العین اور حرام کی حرمت مضطر کے حق میں زائل ہو جاتی ہے، خاص علاج ومعالجہ کے اضطراری حالات ہی کے لیے شامی میں جزئیہ موجود ہے۔ فرماتے ہیں: إنّ الاستشفاء بالحرام حرام غير مجري على إطلاقه، و أن الاستشفاء بالحرام إنما لايجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاءً، و أما إذا علم و ليس له دواء غيره يجوز. (ص٢٨٨، ج٥) والله تعالى أعلم.



مقالہ-۱۵ از: مولانا محمد ارشاد رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم الله الرحمٰن الرحيم

نحمده و نصلي و نسلم على رسوله الكريم

انسان مخلوقات میں سب سے افضل واکرم ہے۔ قرآن حکیم کی بہت سی آیات کریمہ اس مفہوم کی وضاحت کرتی ہیں۔ ارشاد باری تعالی ہے: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ آدَمَ وَ حَمَلْنٰهُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَ فَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا. (سورۃ الاسراء-۱۷، الآیۃ-۷۰)

احادیث طیبہ نے بھی انسان کی زندگی اور موت دونوں حالات میں اس کی تکریم کا اشارہ دیا ہے۔ حدیث شریف

میں ہے: كسر عظم الميت ككسره حيًا. (مشكاة، كتاب الجنائز)

اس حدیث کے تحت مرقاۃ میں ہے: يعني في حق الإثم كما في رواية. قال الطيبي: إشارة إلى أنه لا يهان ميتًا كما لا يهان حيًا .(ص ۷۹، ج ٤)

دوسری جگہ ارشاد ہے: أذى المؤمن في موته كأذاه في حياته.

اسی شان تکریم کی بنا پر عام حالات میں اس کے اجزا سے انتفاع، اس کی بیع وشرا، اس کے اعضا کی تغییر وافساد ناجائز ٹھہرے، جس کے کثیر جزئیات فقہی ابواب میں دیکھے جاتے ہیں۔ درمختار میں ہے: والآدمي مكرم شرعًا ولايجوز الانتفاع به.

اس کے تحت شامی میں ہے: والآدمي مكرم شرعًا و إن كان كافرًا فإيراد العقد عليه و ابتذاله به وإلحاقه بالجمادات إذلالٌ له. (ص ۱۰۵، ج ٤)

ہدایہ میں ہے: لا يجوز بيع شعور الإنسان ....والانتفاع به لأن الأدمي مكرم، لا مبتذل فلايجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا، مبتذلًا .وقد قال عليه السلام: لعن الله الواصلة والمستوصلة. (ص۳۹، ج۳)

انسانی اجزا میں تصرف اور اس سے انتفاع : لیکن اس شان تکریم کے باوجود بعض ایسی صورتوں میں جہاں خود اسی انسان مکرم کا اس تکریم سے بڑا مفاد وابستہ ہو، شریعت مطہرہ نے انسانی اجزا سے انتفاع اور تصرف کے جواز کا حکم فرمایا ہے جو درحقیقت اب بھی اسی کے وجود کی عظمتوں کی پاس داری ہے۔ اس کے چند نظائر یہ ہیں:

(۱) حاملہ عورت کا انتقال ہو گیا اور اس کے پیٹ میں بچہ کی زندگی کے آثار محسوس ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں ایک معصوم جان کو بچانے کی خاطر متوفیہ ماں کے پیٹ کو چاک کرنے کی اجازت دی گئی، اس لیے کہ ایک انسان کی زندگی احترام انسانیت سے بڑھ کر ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے:

حامل ماتت فاضطرب في بطنها ولد، فإن كان في أكبر الرأي أنه حي يشق بطنها لأنا ابتلينا ببليتين فنختار أهونهما و شق بطن الأم الميتة أهون من إهلاك الولد الحي.(ص ۱۳۰، ج٥)

علامہ سمرقندی نے اس کی علت ان لفظوں میں بیان فرمائی: لأن فيه إحياء الآدمي فترك تعظيم الآدمي أهون من مباشرة سبب الموت. (تحفة الفقهاء ص۳٤۳، ج۳)

البحر الرائق کے الفاظ یہ ہیں: لأن ذلك تسبب في إحياء نفس محترمة بترك تعظيم الميت. (ص ۲۰۵، ج۸)

(۲) انسان کے تمام اعضا محترم ہیں لیکن اگر کسی عضو میں مہلک بیماری پیدا ہو گئی تو اسے جسم سے جدا کر دینے کی اجازت ہوگی تاکہ وہ انسان ہلاکت سے بچ جائے، علم جراحت کے سارے مسائل اسی ذیل میں آتے ہیں، چند جزئیات یہ ہیں:

ولا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الآكلة لئلا تسري كذا في السراجية لا بأس بقطع اليد من الآكلة و شق البطن لما فيه كذا فی الملتقط. (فتاوی عالمگیری ص ۱۵۰، ج٤)

کچھ جزئیات سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اگر اس انفصال عضو کے بعد وہ ہلاک نہ ہو، اس کا کوئی نقصان نہ ہو اور

صحت کی امید ہو تو بلا ضرورت شرعیہ منفعت کے لیے، بلکہ زینت کے لیے بھی کچھ تصرفات جائز ہیں۔فتاوی عالمگیری میں ہے:

إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئًا آخر قال نصير رحمه الله تعالى : إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك. (ص ١٥٠، ج٤)

ان دونوں جزئیات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ خود انسان کی ذاتی منفعت کے لیے بھی اس کے وجود میں تصرف روا ہے۔اور دوسرے کی ضرورت شرعی کی رعایت کرتے ہوئے بھی انسان کے وجود میں تصرف کی نظیر شرعی موجود ہے۔

(۴) اس انتفاع کی بھی نظیر ملاحظہ فرمائیے: اضطرار کی حالت میں اگر مردہ انسان کے علاوہ اسے کچھ نہ ملے تو مضطر کیا کرے؟ اس سلسلے میں مختلف صورتوں میں مختلف مذاہب کے ائمہ کے مختلف اقوال ہیں۔مشہور مالکی فقیہ حضرت ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ مقدسی متوفی ۶۲۰ھ اس کی تفصیل ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

وإن لم يجد إلا آدميًا محقون الدم لم يبح له قتله إجماعًا و لا إتلاف عضو منه مسلمًا كان أو كافرًا لأنه مُثْلَةٌ فلا يجوز أن يبقى نفسه بإتلافه و هذا لاخلاف فيه . و إن كان مباح الدم كالحربي والمرتد فذكر القاضي أن قتله و أكله لأن قتله مباح و هكذا قال أصحاب الشافعي لأنه لا حرمة له فهو بمنزلة السباع، و إن وجده ميتًا أبيح أكله لأن أكله مباح بعد قتله فكذلك بعد موته .

و إن وجد معصومًا ميتًا لم يبح أكله في قول أصحابنا و قال الشافعي و بعضُ الحنفية: يباح وهو أولى لأن حرمة الحي أعظم .... و اختار أبو الخطاب أن له أكله .اه ملخصًا. (المغني لابن قدامة. ص ٦٠١، ٦٠٢، ج٨)

حضرت امام قرطبی بھی سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالی عنہ سے اس کے جواز کا قول نقل کرتے ہیں: ثم إذا وجد المضطر ميتة و خنزيرًا ولحم ابن آدم، أكل الميتة لأنها حلال في حال والخنزير و ابن آدم لا يحل بحال ولا يأكل ابن آدم و لو مات، قاله علماءنا وبه قال أحمد و داوود . ... وقال الشافعي: يأكل لحم ابن آدم. (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ص ٢٢٩، ج٢)

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس باب میں حضرت امام شافعی ہی کی پیروی کی ہے۔آپ کا قول نقل فرماتے ہیں حضرت امام قرطبی ارقام فرماتے ہیں: (الصحيح عندي أن لا يأكل الآدمي إلا إذا تحقق أن ذلك ينجيه و يحييه (الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ص ٢٢٩، ج٢)

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ بعض صورتوں میں بعض مقتدر ائمہ اسلام کی آرا یہ ہیں کہ مضطر کے لیے انسان کے جز سے اکل و انتفاع بوقت ضرورت جائز ہے۔

کیا جراحی کا عمل مثلہ ہے؟ : اب یہاں یہ بھی دیکھتے چلیں کہ انسان کے فائدے کے لیے اس کے جسم میں چیر پھاڑ یا تبدیلی کا شمار کیا مثلۂ محرمہ میں ہوگا؟ ظاہر ہے اس کا جواب ہر خادم فقہ نفی ہی میں دے گا کیوں کہ مثلہ اس تغییر کو کہتے ہیں جس سے افساد خلق اللہ لازم آئے، اسی لیے سیدنا اعلی حضرت قدس سرہ نے مثلہ کا ترجمہ صورت بگاڑنے سے فرمایا ہے اور اسی بنا پر خصاے بہائم، ختنہ، حلق عانہ وغیرہ کا تصیصًا مثلہ میں شمار نہیں ہوتا کہ اس میں افساد خلق اللہ نہیں، اصلاح

خلق اللہ ہے حالاں کہ یہ بھی بدن انسانی وغیرہ کے اندر تصرف و تغییر ہے۔

فتح الباری میں مثلہ کی تعریف یہ کی گئی ہے: هي قطع أطراف الحيوان أو بعضها و هو حي.

اور مثلہ کی ممانعت کی احادیث نقل فرمانے کے بعد تحریر فرمایا: وفي هذه الأحاديث تحريم تعذيب الحيوان للآدمي وغيره. (ص ٦٤٥، ج ٩)

ظاہر ہے تعذیب ممنوع وہی ہوگی جو منفعت مباحہ سے خالی ہوگی اور جب جراحت و تداوی میں انسانی وجود کی اصلاح اور فائدہ ہے تو ظاہر ہے یہ تصرف مثلۂ محرمہ نہیں ہوگا، اگر چہ لغوی اعتبار سے مثلہ کا مفہوم یہاں صادق آتا ہے۔

فتاوی عالمگیری میں خصاے فرس کے سلسلے میں حکم بیان کرنے کے بعد مذکور ہے: أما في غيره من البهائم فلا باس به إذا كان فيه منفعة. و إذا لم يكن فيه منفعة أو دفع ضرر فهو حرام كذا في الذخيرة. (ص٣٥٧، ج٥، كتاب الكراهية)

صاحب تفسیر روح البیان زیر آیت کریمہ "فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ" تحریر فرماتے ہیں: و عموم اللفظ يمنع الخصاء مطلقًا لكن الفقهاء خصوا في خصاء البهائم لمكان الحاجة و منعوه في بني آدم. (ص٢٨٨، ج٢)

ان تفصیلات سے انسان کے جسم میں اس کے فائدہ کے لیے زندگی کی حالت میں تبدیلی اور تغییر کا جواز ثابت ہے۔

کیا میت کے جسم میں بھی تصرف کی اجازت ہے؟: لیکن موت کے بعد کسی انسان کے جسم میں تصرف اور تبدیلی صحیح ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں متعدد شرعی اور فقہی نصوص گزرے کہ اصلاً میت کے جسم میں تصرف روا نہیں۔ ہاں! اگر ضرورت ملجئہ شرعیہ متحقق ہو تو بقدر ضرورت تصرف ہو سکتا ہے، جیسے زندہ بچے کی زندگی کے لیے مردہ ماں کے پیٹ کا چاک کرنا، مضطر کے لیے بقدر ضرورت مردہ انسان کے جسم سے کھالینا۔

واہب کی رضا کی حیثیت: **ہبہ** نام ہے إيصال الشيء للغير بما ينفعه سواء كانت مالًا أو غير مال. (عيني شرح هدايه ص٥٨٥، ج٣)

اس کا بنیادی رکن ہے تملیک خواہ حقیقی ہو یا حکمی اور ہر تملیک میں معطی کی رضا لازم ہے: اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ (سورة النساء-٤، الآية-٢٩) کا مفاد یہی ہے اس لیے جس چیز کا ہبہ مشروع ہو اس میں واہب کی رضامندی ضروری ہے۔ اس کے بغیر ہبہ صحیح نہ ہوگا کما هو ظاهر في مسائل الهبة والبيع.

اب ان ابحاث کے بعد اصل موضوع پر آتے ہیں۔

طب جدید میں اعضا کی پیوندکاری: سوال نامہ کی تفصیلات کے مطابق انسانی اعضا کی پیوند کاری کی طب جدید میں دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جوڑ دیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک انسان کے عضو کو خود اسی کے جسم میں دوسری جگہ پیوست کر دیا جائے۔ اب دونوں صورتوں اور ان کے حکم کی تفصیل بالترتیب پیش کی جارہی ہے۔

پیوند کاری کی پہلی صورت: پہلی صورت میں جن اعضاء کو دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جاتا ہے حسب ذیل ہیں: (۱) دل (۲) دماغ (۳) گردہ (۴) جگر (۵) پھیپھڑا (۶) آنکھ (۷) پین کریاز۔

ان اعضا میں گردہ اور پین کریاز ہی ایسے اعضا ہیں جو کسی زندہ انسان سے لیے جا سکتے ہیں، ورنہ باقی سارے اعضا موت کے بعد ہی کسی دوسرے زندہ انسان کے جسم میں منتقل کیے جاتے ہیں۔سوال نامہ کی اس سلسلے میں وضاحت یہ ہے: جو لوگ اپنے یہ اعضا دوسروں کو دینے کے لیے راضی ہوتے ہیں سوائے گردہ کے، ان کے بقیہ اعضا ان کی موت کے بعد ہی نکالے جاتے ہیں۔موت سے مراد دماغی موت (BRAIN DEATH) ہے کہ دماغ تو مر جائے مگر حرکت قلب باقی رہے۔

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب معطی کی دماغی موت کی مکمل تحقیق ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر کو اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔تو اسے رس پریٹر (RES PIROTOR) ہارٹ لنگ مشین (HEART LUNG MACHINE) پر رکھ دیا جاتا ہے جس سے اس کے دل کی حرکت جاری رہتی ہے۔(سوال نامہ)

اس صورت کا شرعی حکم : گذشتہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہے کہ دوسرے انسان کے لیے جسم انسانی میں تصرف وتغییر مثلہ کے ذیل میں آتا ہے کہ یہ تغییر خلق اللہ بھی ہے۔اور اس سے نہ صاحب عضو کی کوئی ضرورت وابستہ ہے اور نہ ہی منفعت۔اور یہ حکم زندہ اور مردہ دونوں کے لیے عام ہے۔

مثلہ کی حرمت کے سلسلے میں کثیر نصوص وارد ہیں جسے سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہ نے إعفاء اللحی میں جمع فرما دیا ہے۔یوں ہی انسان کی تکریم اور اہتمام شان کا شرعی اور عقلی مقتضا بھی یہ ہے کہ ایسا تصرف ناجائز ہی رہے، خواہ وہ زندہ انسان کے اندر ہو یا مردہ انسان کے اندر، دونوں اس سلسلے میں برابر ہوں گے۔شرح السیر الکبیر للسرخسی میں ہے:

والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكرامًا له فكذلك لايجوز التداوي بعظم الميتة.(ص ۸۹، ج ۱)

اور جو نصوص گذشتہ اوراق میں گذرے، جن سے انتفاع کا جواز معلوم ہوتا ہے، ان سے مسلک احناف پر ایراد نہیں ہو سکتا۔**اولاً** اس کا جواز مضطر کے لیے ہے، جس میں اثر انتفاع کا ترتب یقینی، عادی ہوتا ہے اور مسئلہ مجوزہ میں نجات موہوم یا مظنون ہوتی ہے۔اس لیے فرق واضح ہے۔

ثانیاً شق بطن سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا کہ وہاں اس زندہ فرد انسان کی زندگی اور بقائے خاص اسی مردہ فرد متعین کے ساتھ وابستہ ہے، اس لیے اس زندہ وجود کی زندگی کا تحفظ اس کے وجود سے لازمی طور سے وابستہ ہوگا اور واجب کی ادائگی کے لیے یہ کراہت گوارہ ہوگی، جب کہ تداوی کے باب میں کسی انسان کے وجود کا تحفظ کسی معطی کے ساتھ متعین طور سے وابستہ نہیں اس لیے اسے حرام کے ارتکاب پر مجبور بھی نہیں کیا جا سکتا اور نہ اجازت دی جا سکتی ہے۔

ثالثاً اضطرار کی حالت میں بھی جب کہ جان بچانا فرض ہے اور احناف کے نزدیک قول محقق یہی ہے کہ مردہ انسان کا گوشت کھانا مضطر کے لیے جائز نہیں تو تداوی کے باب میں ان کے یہاں ایسا تصرف کیسے جائز ہوگا جو شان عظمت واحترام کے منافی ہو جب کہ یہاں جان کا بچانا فرض بھی نہیں۔

یوں ہی اس باب میں موتی والے مسئلہ سے بھی استدلال درست نہ ہوگا کہ احناف کے نزدیک حکم یہی ہے کہ حق مالی

کے لیے شق بطن کی اجازت نہیں۔ بدائع الصنائع میں ہے:

رجل ابتلع درة رجل فمات المبتلع فإن ترك ما لا كانت قيمة الدرة في تركته و إن لم يترك ما لا لايشق بطنه لأن الشق حرام وحرمة النفس أعظم من حرمة المال. (ص ۱۲۹، ج۵)

اس لیے فقہ حنفی کے نصوص کے مطابق پیوند کاری کی اس قسم کے جواز کی صورت ظاہر نہیں ہوتی، بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس کی شرح کامیابی بہت کم ہو۔

جواز کی راہ: ہاں! اس کے جواز کی راہ نکل سکتی ہے جب کہ یہاں چند بنیادی شرطیں یکجا ہو جائیں۔ پہلی شرط ہے ضرورت شرعی کا تحقق، دوسری شرط ہے شفایابی کا ظن غالب اور تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا کوئی جائز متبادل طریقۂ کار موجود نہ ہو۔ سوال نامہ میں درج اسباب و حالات کی روشنی میں ان شرائط کا تحقق ممکن نظر آتا ہے، کیوں کہ موجودہ دور میں پیوند کاری کی پہلی صورت کی جانب رجوع اسی وقت ہوتا ہے جب کہ تیسری شرط پائی جاتی ہے یعنی اس کا کوئی متبادل علاج موجود نہیں ہوتا سوائے گردے کے۔

یوں ہی جب انسان کی زندگی کو خطرہ لاحق ہوتا ہے جب ہی اس پیوند کاری کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، سوائے آنکھ کے، کہ اس میں ضرورت شرعی کا نہیں حاجت شرعی کا تحقق ہے۔ والحاجة قد تنزل منزلة الضرورة.

لیکن صرف ان دونوں شرطوں کا اجتماع کافی نہیں بلکہ شفایابی کا ظن ہونا ضروری ہے، ورنہ تداوی کے لیے حرام کے ارتکاب کی اجازت نہ ہوگی۔ اس کی تائید عالمگیری کے اس جزئیہ سے ہوتی ہے:

وفي الكيسانيات: في الجراحات المخوفة والقروح العظيمة و الحصاة الواقعة في المثانة و نحوها، إن قيل: قد ينجو و قد يموت، أو ينجو ولا يموت يعالج، و إن قيل: لا ينجو أصلًا لا يداوى بل يترك، كذا في الظهيرية. (ص ۳۶۰، ج۵، الباب الحادي و العشرون من كتاب الكراهية)

اگر یہ شرطیں متحقق ہوں تو سیدنا امام شافعی، بعض احناف، حضرت ابن عربی مالکی اور ابو الخطاب حنبلی رضی اللہ تعالی عنہم کے ان اقوال پر حکم جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ قال ابن قدامة: و إن وجد معصومًا ميتًا لم يبح أكله في قول أصحابنا، وقال الشافعي و بعض الحنفية: يباح وهو أولى؛ لأن حرمة الحي أعظم .... و اختار أبو الخطاب أن له أكله. (المغني لابن قدامة ص۶۰۱، ۶۰۲، ج۸)

وقال القرطبي عن الفقيه المالكي ابن العربي قدس سره: الصحيح عندي أن لا يأكل الآدمي إلّا إذا تحقق أن ذلك ينجيه و يحييه. (الجامع لأحكام القرآن ص۲۲۹، ج۲)

و قد يؤيد قول ابن العربي ما ذكر الفقيه من الشرط الثاني أي الظن بحصول الحياة والشفا و هو ظاهر. بل قال الإمام أحمد رضا القادري لا ضرورة بغير ظن (بے حصول ظن حکم ضرورت نہیں) كما لا يخفى۔ (رضویہ پاکستانی ص ۲۰۸، ج ۱)

اشکال: مذکورہ بالا جزئیات میں مضطر کے لیے مردہ انسان کے اجزا استعمال کرنے کی اجازت مذکور ہے جہاں اس پر مرتب ہونے والے فائدہ کا حصول عادتاً یقینی ہوتا ہے اور یہاں تداوی کے باب میں اس یقین کے حصول کی کیا صورت

ہے۔ اب اس واضح فرق کے ہوتے ہوئے بھی تداوی کے باب میں جواز کے لیے ان نصوص کو بنیاد کیسے بنایا جا سکتا ہے؟

جواب: اس جواز کی شرطوں کے ملاحظہ کرنے سے یہ بات واضح ہوگی کہ جواز مذکور اس وقت ہے جب کہ حصول شفا کا ظن غالب ہو۔ اور ظن غالب ملحق بہ یقین ہوتا ہے جسے یقین حکمی بھی کہتے ہیں۔ فتاوی رضویہ میں ہے: وهو غالب الظن و اكبر الرأي واليقين الفقهي لالتحاقه فيه باليقين (ص ۱۱۲، ج ۱)

اس لیے یہاں یقین حقیقی اور اخص نہ سہی، یقین حکمی اور بالمعنی الاعم ضرور حاصل ہوگا، اس وجہ سے ان دونوں میں وصف یقین مشترک ہوا تو قیاس کی بنیاد بھی صحیح ہوئی یہ اور بات ہے کہ مقیس علیہ میں یقین کی قوت زیادہ ہے اسی لیے وہاں اس کے استعمال کے ذریعہ جان بچانا فرض ہے اور اس باب میں یقین اس درجہ قوی نہیں اس لیے جواز ہی تک اسے محدود رکھا جائے گا وجوب کا درجہ نہیں دیا جائے گا۔

ظن غالب کا حصول کن صورتوں میں ہے: اس باب کے سارے مسائل میں شفایابی کا ظن غالب اور اس کا حصول متحقق نہیں جیسا کہ سوال نامہ کی تفصیلات اس کی وضاحت کرتی ہیں۔

دماغ کے علاوہ دیگر اعضاے مذکورہ کی پیوند کاری کی شرح کامیابی پچاس فیصد سے زائد ہے اس لیے ان اعضا میں کامیابی کا ظن غالب حاصل ہے۔ لیکن دماغ کی پیوند کاری میں کامیابی بالکل موہوم ہے۔ پین کریاز اور آنکھ کی پیوند کاری کے سلسلے میں کامیابی کی شرح کی کوئی تفصیل سوال نامہ میں درج نہیں۔

بہر حال جن حالات میں ظن غالب کا تحقق ہو اور دیگر شرائط بھی موجود ہوں، وہاں دوسرے ائمہ کے اقوال کو بنیاد بنا کر جدید علاج کے ان طریقوں کے استعمال میں لانے کی اجازت کی گنجائش موجود ہے، کیوں کہ ضرورت کی بنیاد پر قول امام سے عدول ہو سکتا ہے۔ سیدنا اعلی حضرت قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:

في شرح العقود بعد نقله ما في الحاوي: والحاصل أنه إذا اتفق أبو حنيفة و صاحباه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة. (فتاوی رضویہ ص ۳۹۷، ج ۱)

ازالۂ شبہات: جواز کی تقدیر پر ان نصوص سے اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو گذشتہ اوراق میں گذریں، کیوں کہ وہ عام حالات پر محمول ہیں اور بہر حال عمومی حالات میں اس طرح کے استعمال کی حرمت پر ساری امت کا اجماع ہے، البتہ مواضع ضرورت اس سے مستثنی ہوتے ہیں۔ سیدنا اعلی حضرت قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

''اب موضع ضرورت کا استثنا تو بدیہی، جس کے لیے اصل دوم (یعنی الضرورات تبیح المحظورات) کافی اور اس کے فروع معروف و مشہور اور استقصا سے بعید و مہجور، اس کے لیے تمام ممنوعات کہ کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت ہوں، مباح یا مرخص ہو جاتے ہیں''۔ (فتاوی رضویہ ص ۱۹۹، ج ۱۰)

اعضا کی خرید و فروخت: اعضاے انسانی نا قابل بیع ہیں، جیسا کہ عام کتب فقہ کی عبارتیں اس پر شاہد ہیں بدائع الصنائع میں ہے: وأما عظم الآدمي و شعره فلا يجوز بيعه، لا لنجاسته لأنه طاهر في الصحيح من الرواية، لكن احتراماً له، والابتذال بالبيع يُشعر بالإهانة. (ص ۲۱۳، ج ۵، كتاب البيوع)

علامہ شامی کی یہ عبارت اس سے پہلے بھی گذر چکی ہے جو انھوں نے تنویر الابصار کے حوالے سے تحریر فرمائی ہے:

والآدمي مكرم شرعًا وإن كان كافرًا فإيراد العقد عليه و ابتذاله به و إلحاقه بالجمادات إذلال له. (ص ۱۰۵، ج ٤)

نیز خرید وفروخت کے جواز سے انسانی حرمت کی جو بے قدری ہوگی وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، اسی لیے شریعت طاہرہ نے اسے ناجائز رکھا، مزید برآں یہ کہ تداوی کے لیے ضرورت کا تحقق اور اس کے استعمال کا جواز اس کے بیع کا داعی نہیں کہ یہ ضرورتیں اس کے بغیر بھی پوری ہو سکتی ہیں۔ شامی میں ہے:

إنّ الاحتياج إليه بالتداوي لا يقتضي جواز بيعه كما في لبن المرأة وكالاحتياج إلى الخرز بشعر الخنزير فإنه لا يسوغ بيعه. (ص ۱۱۱، ج ٤)

اس لیے اس کی خرید وفروخت ممنوع ہے۔ ہاں! اگر ضرورت مند کو بغیر خریدے اعضا دست یاب نہ ہوں تو وہ خرید سکتا ہے، اس سے وہ آثم نہ ہوگا، فتح القدیر میں ہے: فلو لم يوجد إلّا بشراء جاز شراءه. (ص ۲۰۳، ج ٥)

اعضا کا ہبہ: جس طرح انسان کے اعضا کو فروخت کرنا باطل ہے یوں ہی ہبہ کرنا بھی ناجائز وحرام ہے کیوں کہ بیع ہو یا ہبہ، دونوں میں تملیک شرط ہے اور تملیک شرعی اسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کی شرعًا اجازت ہو۔ اعضائے انسانی کے بارے میں متعدد فقہی نصوص گزرے کہ اس کی بیع وشرا ناجائز ہے، اس لیے اس کی شرعًا تملیک بھی درست نہیں۔

اور جب انسان خود اپنی زندگی میں اسے ہبہ نہیں کر سکتا تو اپنی موت کے بعد ہبہ کی وصیت بھی نہیں کر سکتا ہے کہ یہ وصیت ہی باطل ہے۔ ہدایہ میں ہے: الوصية بالمعصيه باطلة لما في تنفيذها من تقرير المعصية. (ص ٦٨٩، ج ٤)

اس لیے واہب کی اجازت دینے یا نہ دینے کا بھی کوئی اثر یہاں ظاہر نہ ہوگا۔ شرح السیر الکبیر میں ہے: لأن الوصية خرجت باطلة، والباطل لا يلحقه الإجازة. (ص ٢٣٤، ج ٤)

رہ گیا یہ اشکال کہ پھر علاج کی کیا صورت ہوگی؟ تو اس کا جواب یہی ہے کہ مذکورہ بالا حکم اصل کے اعتبار سے ہے جیسے اصل کے اعتبار سے ایک انسان کا عضو دوسرے کے لیے استعمال کرنا حرام وناجائز ہے، لیکن ضرورت شرعیہ کی بنیاد پر یہ جائز رکھا گیا کہ تداوی کے طور سے دوسرے انسان کا جز استعمال کیا جائے، اسی طرح سے بضرورت اس کا ہبہ بھی جائز رہے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

پیوند کاری کی دوسری صورت: یعنی ایک آدمی کا عضو اسی آدمی کے کسی دوسرے عضو کی جگہ لگانا۔ اس صورت میں درج ذیل اعضا کا استعمال ہوتا ہے: (۱) ہڈی (۲) سخت نس جو ہڈی کو عضلات سے جوڑتی ہے۔ (۳) رگ حس (۴) خون کی رگ۔ یہ رگ خون کو دل میں واپس لے جاتی ہے۔ (۵) عضلات (۶) جلد (۷) ہاتھ (۸) پیر۔

اس صورت کا حکم: چوں کہ پیوند کاری کی اس صورت میں خود صاحب عضو ہی کی منفعت وابستہ ہے اس لیے نہ یہاں مُثلہ ہے اور نہ اہانت۔ ولا إهانة في استعمال جزء منه. (بدائع) اور نہ ہی ابتذال کہ یہاں تبادلہ کا تصور ہی نہیں۔

البتہ یہاں یہ پہلو قابل غور ہے کہ اس جزو منفصل پر میتہ کا اطلاق ہوگا یا نہیں، بر تقدیر اول نجاست اور حرمت کا حکم جو میتہ کا خاصہ ہے کیا وہ یہاں بھی متوجہ ہوگا؟ بعض نصوص کا ظاہری مفاد یہی ہے کہ یہ مطلق میتہ ہے اور نجس، اس لیے اس سے

تداوی صحیح نہیں ہونا چاہیے۔"ما أبين من البهيمة وهي حية فهو ميتة" الحديث اور"ما قطع من البهيمة وهي حية فهي ميتة" الحديث کے الفاظ کریمہ اسی مفہوم کا افادہ کرتے ہیں:

لیکن ان نصوص اور بعض دوسرے نصوص میں غور کرتے اور ان کے داخلی پہلو کی رعایت کرتے ہوئے ان احادیث طیبہ کا محمل یہ بیان کیا کہ نجاست وحرمت کا تعلق دوسرے کے اعتبار سے ہے، خود صاحب عضو کے اعتبار سے نہیں، درمختار میں ہے: العضو المنفصل من الحي حقيقة و حكمًا كميتة كالأذن المقطوعة والسنّ الساقطة إلّا في حق صاحبه فطاهر و إن كثر.

اس کے تحت علامہ شامی ارقام فرماتے ہیں: (قوله: و إن كثر) أي زاد على وزن الدرهم فلو صلى به وهو معه تصح صلاته بخلاف المنفصل من غيره والمراد بالمنفصل في جميع ما مر ما تحلّه الحياة كما لا يخفى. (ص۱۹۷، ج۵)

مشکوۃ شریف کی ایک حدیث پاک سے بھی اس تفصیل کا اشارہ ملتا ہے:عن أبي واقد الليثي قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يجبون أسنمة الإبل و يقطعون أليات الغنم فقال: ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة لا تؤكل. رواه الترمذي.(مشكاة ص۳۵۹)

اس لیے پیوندکاری کی دوسری قسم میں کسی محظور کا علم نہیں ہوتا اور نہ ہی مسائل طہارت میں اس کے اثرات نمایاں ہوں گے جیسا کہ علامہ شامی کی عبارت سے واضح ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔

اشکال: مذکورہ بالا قول حضرت امام ابو یوسف کا ہے جو طرفین کے مذہب کے خلاف ہے۔سیدنا امام اعظم اور سیدنا امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ انسان سے جدا ہونے والا جز خود اسی میں پیوست کر دیا جائے تو بھلا طرفین کی رائے کے خلاف صرف حضرت امام ابو یوسف کے قول پر عمل کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ بدائع میں ہے:

لو سقط سنه يكره أن يأخذ سن ميت فيشدها مكان الأولى بالإجماع، وكذا يكره أن يعيد تلك السن الساقطة مكانها عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ولكن يأخذ سن شاة ذكية فيشدها مكانها وقال أبو يوسف رحمه الله : لا بأس بسنه و يكره سن غيره. (ص۱۳۲، ج۵)

جواب: اولا فتوی حضرت امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے للحاجة والتيسير اسی لیے درمختار اور ردالمحتار میں اس خلاف کا تذکرہ بھی نہیں اور مقلد محض کو مفتی بہ قول پر ہی عمل کرنا ہوگا گر چہ وہ طرفین کے خلاف ہو كما ذكره الامام المجدد قدس سره في أجلى الإعلام .

ثانیا خود صاحب بدائع ملک العلما ابو بکر بن مسعود کاسانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے انداز بیان سے بھی حضرت امام ابو یوسف کا قول راجح ومختار ہوتا ہے، کہ اسی قول کی دلیل کو بالتفصیل مقدم فرمایا اور خود استدلال کی قوت اور حالات کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اسی قول پر عمل ہو۔حضرت ملک العلما دونوں مذہب کی دلیل پیش کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

وجه الفصل له (اي لأبي يوسف رحمه الله) من وجهين. **أحدهما** أن سن نفسه جزء منفصل للحال عنه لكنه يحتمل أن يصير متصلًا في الثاني بأن يلتئم فيشتد بنفسه فيعود إلى حالته الأولى و إعادة

جزء منفصل إلى مكانه ليلتئم جائز كما إذا قطع شيء من عضوه فأعاد إلى مكانه فأما سن غيره فلا يحتمل ذلك. والثاني أن استعمال جزء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير والآدمي بجميع أجزائه مكرم ولا إهانة في استعمال جزء نفسه في الإعادة إلى مكانه. وجه قولهما أن السن من الآدمي جزء منه فإذا انفصل استحق الدفن ككله والإعادة صرف له عن جهة الاستحقاق فلا تجوز. وهذا لا يوجب الفصل بين سنه و سن غيره .(ص ۱۳۳، ج۵)

ثالثاً اگر حضرات طرفین کے قول پر بھی حکم ہوتا تو یہ عام حالات پر محمول ہوتا کیوں کہ مقامات ضرورت تو عام حالات سے مستثنیٰ ہوتے ہی ہیں، سو یہ حالت بھی مستثنیٰ ہوتی کیوں کہ پیوند کاری کی دوسری قسم میں جن اعضا کا استعمال ہوتا ہے یا تو بر بنائے ضرورت ہوتا ہے کہ جان پر بنی ہو یا بر بنائے حاجت والحاجة قد تنزل منزلة الضرورة. اسی لیے تو محرمات کا دوا کے لیے استعمال بھی جائز ہے کیوں کہ اس کی مصلحت حرمت ونجاست کی رعایت سے بڑھ کر ہے۔ مغنی لابن قدامہ میں ہے:

و سبب الإباحة الحاجة إلى حفظ النفس عن الهلاك لكون هذه المصلحة أعظم من مصلحة اجتناب النجاسات والصيانة عن تناول المستخبثات. (ص ۵۹۶،ج ۸)

خلاصۂ کلام: ان تفصیلات کی روشنی میں سوالات کے جوابات عرض ہیں:

الجواب [۱] سوال نامہ میں درج حالات میں بھی احناف کے مسلک پر ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز نہیں، البتہ جواز کی مذکورہ تین شرطوں کے ساتھ دیگر ائمہ کے اقوال کی روشنی میں جواز کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۲] اس غرض کے لیے جواز کی تقدیر پر مذکورہ بالا شرطوں کے ساتھ کسی صحت مند انسان کے اعضا میں جراحی کا عمل اور اس کے عضو کا جدا کرنا صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ اس عمل سے اس معطی کے وجود کو خطرہ لاحق نہ ہو اور دوسرے انسان کو ضرورت شدیدہ درپیش ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۳] اعضائے انسانی کی خرید وفروخت اور ہبہ دونوں باطل ہیں اس لیے کہ یہ محل بیع اور قابل تملیک ہیں ہی نہیں۔ ہاں! خلاف اصل بر بنائے ضرورت بوقت ضرورت صرف ہبہ کرنے اور اسے قبول کرنے کی اجازت ہوگی یوں ہی دراصل وارثین کو نہ ہبہ کا حق حاصل ہے اور نہ ان کی اجازت کا کوئی معنی؟ لیکن ضرورت شدیدہ مقیدہ کے وقت اجازت ورثہ سے وہ اعضا لیے جا سکتے ہیں اور یہاں اجازت دفع ظلم کے لیے ہے، نہ کہ ہبہ کے جواز کے لیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۴] پیوند کاری کی دوسری قسم میں کسی انسان کا کوئی عضو کاٹ کر اسی کے بدن میں کسی اور جگہ جوڑنا جائز ہے جب کہ ضرورت یا حاجت متحقق ہو۔ اور یہاں اس انسان کی اجازت درکار ہوگی کہ وہ اپنے وجود کا ذمہ دار ہے اور علاج واجب نہیں کہ جبراً اس پر روا ہو، لیکن یہ اجازت عام ہے خواہ حقیقی ہو یا حکمی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

الجواب [۵] اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو اسی جگہ میں جوڑ دینا مسلک مختار ومفتی بہ پر جائز ودرست ہے۔ اور ما أبين من الحي فهو ميتة کی وجہ سے یہاں کوئی محظور لازم نہیں آئے گا کہ یہ دوسروں کے حق میں میتہ ہے، خود صاحب عضو

کے حق میں نہیں کما مر عن الدر. واللہ تعالی أعلم.

مقالہ-۱۶

از: مولانا جمال مصطفیٰ قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

انسانی اعضا کی پیوندکاری کی صورتیں: کسی انسانی جسم میں بے کار عضو کی جگہ دوسرے عضو کے لگانے کی تین صورتیں نکلتی ہیں: (۱) مصنوعی اعضا (۲) حیوانی اعضا (۳) انسانی اعضا۔

پہلی صورت یہ ہے کہ انسان کے بے کار عضو کی جگہ کوئی بھی مصنوعی عضو لگایا جائے یعنی کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کیا جائے اور اسے انسان کے جسم کے ساتھ جوڑ دیا جائے تا کہ جسم کے جس عضو کا عمل ختم ہو گیا ہو اس کو مصنوعی عضو کے ذریعہ دوبارہ جاری کر دیا جائے مثلاً کٹی ہوئی ناک پر پلاسٹک یا کسی دھات کی مصنوعی ناک لگوانا، حرکت قلب کو جاری کرنے کے لیے مصنوعی قلب کے والو کا استعمال وغیرہ۔

دوسری صورت پیوندکاری کے لیے حیوانی اعضا کا استعمال: دوسری صورت یہ ہے کہ کسی بھی حیوانی اعضا کو انسان کے بے کار عضو کی جگہ لگا دیا جائے، یہ بھی قدیم زمانہ میں رائج تھا اور موجودہ دور میں بھی رائج ہے۔ چناں چہ بندر، کتا اور متفرق جانوروں کے اعضا استعمال کیے جاتے ہیں۔

تیسری صورت انسانی اعضا کا استعمال: تیسری شکل انسانی عضو کے استعمال کی ہے یعنی بے کار عضو کی جگہ کسی انسان کا عضو اس کے جسم سے نکال کر لگا دیا جائے اور ایسی ضرورت میں انسانی اعضا اور اجزا سے انتفاع کیا جائے، جیسے کسی حادثہ کے شکار ہو کر مرنے والے انسان کی آنکھ، دل، گردہ، جگر وغیرہ نکال کر حسب ضرورت دوسرے انسان میں لگائے جاتے ہیں، یوں ہی کسی انسان کے کوئی عضو کے جل یا کٹ جانے سے اسی کے کسی دوسرے عضو کا کچھ حصہ نکال کر جلے یا کٹے مقام پر لگاتے ہیں۔

پہلی صورت کا حکم: یہ طریقہ زمانۂ قدیم سے لے کر آج بھی اس ترقی یافتہ زمانہ میں جاری وساری ہے اور شرعاً ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔ چناں چہ اس کی نظیر حدیث کی کتابوں میں ملتی ہے۔ ایک مشہور واقعہ یوں ہے کہ ایک صحابی رضی اللہ عنہ کی ناک کٹ کر ضائع ہو گئی تھی تو انھوں نے چاندی کی ناک لگائی، مگر اس کی وجہ سے جسم متاثر ہوا تو حضور صلی اللہ تعالی علیہ وسلم نے سونے کی ناک بنوا کر لگانے کا حکم فرمایا۔ حدیث پاک اس طرح ہے:

عن عبد الرحمن بن طَرَفَةَ أن جده عَرْفَجَةَ بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفًا من ورق فأنتن عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يَتَّخِذَ أنفًا من ذهب. رواه الترمذي وأبو داؤد والنسائي. (مشكوٰة، باب الخاتم، ص ۳۷۹)

یوں ہی لکڑی کے بعض اعضا لگائے جاتے ہیں، بعض مسالوں کے دانت بنا لیے جاتے ہیں، بلکہ اب تو پلاسٹک سرجری عام ہو چکی ہے اور اس کے اعضا استعمال ہوتے ہیں اور تقریباً بدن کے تمام اعضا ہی بنائے جانے لگے ہیں اور انسانی مخدوش اعضا میں مصنوعی اعضا لگائے جاتے ہیں۔ اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ جس کے نظائر کتب احادیث وکتب فقہ میں ملتے ہیں۔ لکڑی کا استعمال دواءً جائز ہے۔ حدیث میں ہے:

وقد روي أنه عليه الصلاة والسلام أمر بعض أصحابه بها و تعلق غرض صحيح فلا يكره .(فتح القدير ج ٦، كتاب اللباس، ص ١٧)

البتہ کسی ایسی دھات مثلاً اسٹیل، المونیم، سونا، چاندی وغیرہ کا استعمال اسی حد تک کیا جائے جس کے استعمال کی اجازت شریعت طاہرہ نے خاص افراد کے لیے دی ہو یا خاص مقدار میں دی ہو، مثلاً سونے کے استعمال کی مردوں کو مکمل طور پر ممانعت ہے۔ اور چاندی بہت ہی قلیل مقدار میں استعمال کرنے کی اجازت ہے، وہ بھی انگوٹھی بقدر چار ماشہ۔ مگر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انسان کے بدن اور گوشت کا جو طبعی مزاج ہے اس کی وجہ سے عام دھاتوں کا اس کے ساتھ لگانا یا جوڑنا اکثر و بیشتر مضر ثابت ہوتا ہے، جیسے کہ چاندی کی ناک کی جگہ سونے کی ناک جوڑنے میں یہ بات نہیں ہوئی، جیسا کہ صحابی رضی اللہ عنہ کے مذکورہ واقعہ میں یہی ہے۔

اسی لیے علما نے اس کی اجازت دی ہے کہ سونے کی ناک لگوائی جا سکتی ہے۔ اسی طرح سونے کے تار سے دانتوں کو باندھا جا سکتا ہے۔ مرقاۃ شرح مشکوۃ میں ہے:

وبه أباح العلماء اتخاذ الأنف ذهبًا وكذا ربط الأسنان بالذهب.(ص ٤٤٨، ج ٤، الفصل الثاني باب الخاتم)

اور مجدد اعظم اعلی حضرت قدس سرہ نے فتاوی رضویہ میں فرمایا: افتادہ دانت کی جگہ چاندی کا دانت لگانا جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک سونے کے تار اور دانت بھی روا۔ في الدرالمختار: لايشد سنه المتحرك بذهب بل بفضة وجوزهما محمد اه. و في رد المحتار عن التاتارخانية: جدع أذنه أو سقط سنه فعند الإمام يتخذ ذلك من الفضة فقط و عند محمد من الذهب أيضًا. اه ملخصًا."(ص ٤٣، ج ١٠، نصف اول)

اور فقیہ اعظم حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ نے بہار شریعت میں تحریر فرمایا ہے: ہلتے ہوئے دانتوں کو سونے کے تار سے بندھوانا جائز ہے اور اگر کسی کی ناک کٹ گئی ہو تو سونے کی ناک بنوا کر لگا سکتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ضرورت کی وجہ سے سونے کو جائز کہا گیا۔ (ص ۶۳، حصہ ۱۶)

نیز شامی وغیرہ کی تصریح کے مطابق امام محمد کے نزدیک تو ایسے مواقع پر سونے کا استعمال جائز ہے اور امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول شامی نے نقل کیا ہے جس میں دانت و ناک کے علاوہ کا بھی ذکر ہے۔ ردالمحتار اور فتاوی عالمگیری میں سونا و چاندی سے انگلی کے پوروں کو بنوانے سے متعلق اجازت ہے، البتہ اس کی ممانعت ہے کہ پورا ہاتھ یا انگلی سونے کی بنوا کر لگائی جائے۔

قطعت أنملته يجوز أن يتخذ ها من ذهب أو فضة بخلاف ما لو قطعت يداه او اصبعه" (فتاوی عالمگیری ص ٣٣٦، ج٥، كتاب الكراهية، باب العاشر في استعمال الذهب والفضة)

پیوند کاری اعضا کی تینوں صورتوں میں یہ صورت سب سے زیادہ بے غبار ہے اور آج کے اس ترقیاتی دور نے اسی کو مزید وسعت دی ہے اور دیتا جا رہا ہے۔ بالخصوص پلاسٹک سرجری کی ترقیات نے اوج کمال حاصل کر لیا ہے حتی کہ قلب، قلب کے والو وغیرہ اور انسانی بدن کے تمام اعضا ہی بنائے جانے لگے ہیں۔ نیز سونے و چاندی کے استعمال کی جو اجازت دی گئی

ہے وہ ضرورت پر مبنی ہے جس کا کوئی مناسب بدل نہ ہونے کی وجہ سے ہے، جیسا کہ حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے بہار شریعت میں ذکر فرمایا ہے جو حوالہ گذر چکا۔

اس لیے موجودہ صورتِ حال میں پلاسٹک کے علاوہ دوسری دھاتوں کے استعمال میں مثلاً ہاتھ، وغیرہ کے فیکچر میں اسٹیل، لوہے و دیگر دھاتوں کے راڈ کا استعمال کرنا شرعاً درست ہوگا کیوں کہ یہاں حاجت وضرورت متحقق ہے۔ اور جس حد سے ضرورت پوری ہو جائے جواز وہیں تک محدود رہے گا۔ جیسا کہ مجدد اعظم اعلی حضرت قدس سرہ نے ہدایہ کے حوالے سے استدلال کرتے ہوئے مصنوعی دانت لگانے سے متعلق سوال کے جواب میں یوں ارشاد فرمایا: ہدایہ میں ہے:

الأصل فيه التحريم والإباحة للضرورة و قد اندفعت بالفضة وهي الأولى فيبقى الذهب على التحريم والضرورة لم تندفع في الأنف دونه حيث أنتن". (فتاوی رضویه ص ۴۳، ج۱۰، نصف آخر) و الله تعالى أعلم.

دوسری صورت کا حکم: یعنی حیوانی اعضا انسانی جسم میں لگانا، یہ بھی ضرورت کی بنا پر بلا کراہت جائز ہے۔ مگر اس حکم سے حرام جانوروں کے نجس اعضا، مثلاً سور کی ہڈی وغیرہ مستثنی ہیں جس کا ذکر اکثر کتب فقہ میں صریح جزئیہ کے ساتھ ملتا ہے۔ چناں چہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الآدمي فإنه يكره التداوي بهما. (۳۵۸، ج۵، كتاب الكراهية)

لیکن اس میں تفصیل یہ ہے کہ جانوروں کی ہڈی علاج کے طور پر اسی وقت استعمال کے قابل ہوگی جب کہ وہ جانور شرعی طریقہ پر ذبح کیا ہوا ہو یا مردہ جانور کی ہڈی ہو تو اس کی رطوبت خشک ہو چکی ہو۔ چناں چہ فتاوی عالمگیری ہی میں اسی کے آگے ہے:

وما ذكر من الجواب يجري على إطلاقه إذا كان الحيوان ذكيًا لأن عظمه طاهر رطبًا كان أو يابسًا يجوز الانتفاع به جميع أنواع الانتفاعات رطبًا كان أو يابسًا فيجوز التداوي به على كل حال و أما إذا كان الحيوان ميتًا فإنما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان يابسًا ولايجوز الانتفاع إذا كان رطبًا.اھ. (أيضًا)

ردالمحتار میں ہے: قال الكرخي: إذا سقطت ثنية رجلٍ ......يأخذ سن شاة ذكية يشد مكانها. (ص ۲۳۱، ج۵)

بہار شریعت میں حضرت صدر الشریعہ تحریر فرماتے ہیں: جانوروں کی ہڈیاں دوا میں استعمال کی جاسکتی ہیں بشرطیکہ ذبیحہ کی ہڈیاں ہوں یا خشک ہوں کہ اس میں رطوبت باقی نہ ہو۔ (ص ۱۲۶، حصہ ۱۶)

لیکن تلاش بسیار کے بعد بھی کتب فقہ میں جانوروں کے مذکورہ اعضا کے علاوہ کسی دوسرے اعضا کے استعمال کا جزئیہ نہیں ملا، مگر ان تصریحات سے جواز کا ہونا ظاہر ہے کیوں کہ ضرورت یہاں بھی متحقق ہے، خنزیر کے اعضا استعمال نہ کیے جائیں۔

البتہ جانوروں کے دوسرے اعضا کا بطور دوا استعمال کرنے کے لیے اس کا پاک ہونا ضروری ہے جس کی صورت

اوپر ذکر کی گئی کہ وہ شرعی طریقہ پر ذبح کرنے کے بعد اس کے بدن سے اس عضو کو حاصل کیا جائے، اس لیے کہ اس کے بغیر وہ پاک نہ ہوگا، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے: مايقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة. حسنه الترمذي. (ترمذي، أبواب الصيد)

اور درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة.

مذکورہ جزئیات کے تحت معلوم ہوا کہ عضو حیوانی اسی کے استعمال کیے جائیں جو ماکول اللحم ہوں، البتہ حالت اضطرار کی صورت میں ماکول اللحم کے اعضا نہ ملنے پر حرام یا مردار جانوروں کے اعضا کا استعمال جائز ہے، جس کے جزئیات بہت کثیر ہیں۔ چناں چہ الاشباہ والنظائر حاشیہ حموی میں ہے: المضطر يجب عليه أكل الميتة و إن كان حرامًا. (ص ١٧١)

نیز وہ حرام و ناپاک عضو انسانی بدن سے متصل ہو جانے کے بعد جب اس کو حیات ملے گی تو وہ پھر طہارت کی طرف لوٹ جائے گی اور اس کی نجاست اثر انداز نہ ہوگی، جیسا کہ شامی کے اس جزئیہ سے معلوم ہوتا ہے: قلنا: نجاسته لا تؤثر في حال الحياة. (در مختار ص ٢٠٦، ج١) والله تعالى أعلم.

تیسری صورت کا حکم: یعنی ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا، اس کی دو صورتیں ہیں:

(۱) یہ ہے کہ کسی بھی انسان کا خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، اس کے عضو کو جسم سے نکال کر دوسرے مریض انسان کے بے کار عضو کی جگہ لگا دیا جائے۔

(۲) یہ ہے کہ کبھی اپنے ہی بدن کے گوشت یا رگ کو کاٹ کر زخمی یا کٹے ہوئے حصے کی جگہ لگا دیا جاتا ہے۔ ان دونوں صورتوں کے احکام جدا جدا ہیں۔

صورت اول کا حکم: اس صورت کے ناجائز ہونے پر درج ذیل اصولی پہلو نکلتے ہیں:

(۱) انسان کے اجزا و اعضا کی پیوند کاری انسان کی توہین و تذلیل ہے (۲) پیوند کاری انسان کی ایذا رسانی و خیانت ہے (۳) لگایا ہوا عضو ناپاک و نجس ہے (۴) پیوند کاری حدودِ ضرورت سے خارج ہے اور علاج و معالجہ ایک امر مستحب ہے (۵) ڈاکٹر کی تشخیص و تجویز، شہادت و قابل حجت نہیں (۶) اعضا و اجزاے انسانی کی خرید و فروخت (۷) اعضا و اجزاے انسانی کا ہبہ (۸) اعضا و اجزاے انسان کا کسی انسان کو دینا انسانی ہمدردی اور اخوت کی متقاضی نہیں۔

[۱] قرآن شریف میں ہے: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ وَ حَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَ فَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا. (سورۃ الاسراء-١٧، الآية-٧٠)

احادیث کی رو سے بے شمار دلائل کا ذکر ملتا ہے: كسر عظم الميت ككسر عظم الحي.

دوسری حدیث میں ہے: كسر عظم الميت ككسره حيًّا في الإثم. (ابن ماجه)

تیسری حدیث میں ہے: أذى المؤمن في مماته كأذاه في حياته. (مصنف ابن شيبه، الجنائز ص٣٦٧، ج٣)

چوتھی حدیث میں ہے: لعن الله الواصلة والمستوصلة.

ذکر کردہ آیت شریفہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مکرم و محترم بنایا ہے۔ اس لیے پیوند کاری کے لیے اس کے اعضا کا استعمال انسانی کرامت و حرمت کے خلاف ہے اور اس کی توہین و تذلیل ہے۔ لہٰذا انسانی اعضا و اجزا کا استعمال

کسی طرح درست وجائز نہیں کیوں کہ اسی آیت کریمہ کے تحت فقہی قاعدہ ہے: الانتفاع بجزء الآدمي حرام.

اور درمختار میں ہے: ولم يبح الإرضاع بعد موته لأنه جزء آدمي والانتفاع به بغير ضرورة حرام على الصحيح.

اور ہدایہ میں ہے: والاستمتاع بالجزء حرام. (ص۲۸۹، ج۲)

تفصیلات بالا کا حاصل یہ ہوا کہ شریعت طاہرہ نے جن مواقع کا استثنا فرمایا ہے ان کے علاوہ کسی موقع پر اور کسی صورت میں بھی انسان کے کسی جز یا عضو کو استعمال کرنا اور اس سے نفع اٹھانا (خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ) انسان کے اس اکرام کے سراسر خلاف ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اس کو نوازا ہے۔ اور یہ اکرم و محترم ہونے کی اہم اور بنیادی دلیل ہے، جیسا کہ شرح السیر الکبیر میں ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكرامًا له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة. (ص۹۰، ج۱)

[۲]

انسان کے زندہ یا مردہ جسم میں کسی قسم کا تصرف اور قطع و برید کرنا اس کی بے حرمتی ہے اور اس کو ایسے ہی تکلیف و ایذا دینا ہے جیسے کسی زندہ شخص کو، جیسا کہ صراحتاً حدیث پاک گزری۔ ’’كسر عظم الميت ككسره حيًا‘‘. میں زندہ اور مردہ دونوں کی ہڈیوں کو توڑنا یکساں قرار دیا گیا ہے۔ اسی لیے احادیث میں قبور مسلمین پر بیٹھنے اور تکلیف دینے سے ممانعت فرمائی گئی ہے۔ نیز ان پر چلنے کی، بلکہ جوتے پہن کر قبروں کے درمیان چلنے پھرنے کی بھی ممانعت ملتی ہے۔ اس کا اصل باعث مردہ کی ایذا رسانی ہے۔

ساتھ ہی انسانی جسم کے سارے اجزا امانت ہیں اور امین کو امانت کے اندر کسی قسم کے تصرف کی اجازت نہیں ہوتی اور ہمارا بدن ہمارے پاس ہماری ملک نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ کی امانت ہے۔ یہ بدن اللہ تعالیٰ نے ہم کو دنیا کی زندگی گزارنے اور دنیاوی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے دیا ہے۔ اسی لیے اس نے ہم کو اس کی حفاظت پر مامور اور ذمہ دار بنایا ہے، کھانے اور پینے کے ذریعہ بھی اور دوا و معالجہ کے ذریعہ بھی، اسی وجہ سے حدیث پاک میں سخت ممانعت آئی ہے کہ آدمی از خود جان دے دینے کی کوئی صورت یا طریقہ اختیار کرے اور ایسا کرنے والے کے لیے وعیدیں مذکور ہیں، چناں چہ مشکوٰۃ شریف کتاب القصاص (ص۲۹۶) میں اس مضمون کی متعدد روایتیں موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حالت اضطرار میں بھی اس کی ممانعت ہے کہ کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو اپنے بدن کے کسی حصے کے کھانے کی اجازت دے یا خود کھالے۔ عالمگیری اور شامی میں ہے: وإن قال له آخر اقطع يدي وكُلها لا يحل لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته.

(ص۱۳۴، ج۴/ص۲۱۵، ج۵، کتاب الحظر والإباحة)

[۳]

اس سلسلے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ وہ اعضا جن میں خون ہو، جدا کرنے پر ناپاک ہو جاتے ہیں اور جن میں خون نہ ہو تو وہ پاک رہتے ہیں، چناں چہ شامی میں ہے: فإنه قال: ما ابين من الحی ان كان جزء فيه دم كاليد والاذن

والانف و نحوها فهو نجس بالاجماع والا كالشعر والظفر فطاهر عندنا .(ص ۲۰۷، ج ۱، قبيل مطلب في التداوی بالمحرم)

یعنی یہاں دو صورتیں ہیں: (۱) انسان کے خونی اعضا (۲) انسان کے غیر خونی اعضا

اول کا استعمال نجاست کی بنیاد پر جائز نہیں، جیسا کہ شامی کے حوالے سے گزر چکا۔ ہمارے فقہا تو ہر جاندار کو مرنے پر ناپاک مانتے ہیں، البتہ ایسے اعضا کا استثنا کرتے ہیں جن میں زندگی نہ پائی جاتی ہو، مثلاً بال و ہڈی وغیرہ۔

اسی لیے پہلے گزرا ہے کہ اگر علاج کے لیے کسی جانور کی ہڈی استعمال کی جائے تو اس کو پاک ہونا چاہیے، اس طریقہ پر کہ اگر مردار کی ہڈی ہو تو خشک ہو چکی ہو اور ذبیحہ کی ہو تو جیسی بھی ہو۔

لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کسی زندہ جانور کے جسم سے جو جز الگ کیا جائے یا نکالا جائے تو وہ ناپاک و نجس قرار پائے گا، اس لیے کہ ایک حدیث پاک میں صراحتًا ذکر ہے: ما يقطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة.(مشكاة ص ۳۵۹، كتاب الصيد)

اور شامی میں ہے: المنفصل من الحي كميتة.

دوم غیر خونی اعضا کا استعمال، یہ بھی جائز نہیں۔ اس لیے کہ غیر خونی انسانی اعضا کے استعمال کا عدم جواز بعض علما کے نزدیک اس وجہ سے ہے کہ یہ ناپاک ہے، مگر ظاہر یہ ہے کہ عدم جواز کرامت کی بنیاد پر ہے۔ چناں چہ عالمگیری میں ہے:

الانتفاع بأجزاء الآدمي لم يجز. قيل: للنجاسة. وقيل: للكرامة، هو الصحيح. كذا في جواهر الأخلاطي. (ص ۳۵٤، ج ٥)

اسی وجہ سے بعض جزئیات میں یہ بھی ہے کہ دانت اگر گر جائے تو اپنا دانت آدمی استعمال نہیں کر سکتا، امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے بھی ایسا ہی نقل کیا گیا ہے۔ (رد المحتار ص ۲۳۱، ج ۵)

نیز فقیہ اعظم صدر الشریعہ نے علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: گیہوں کے ساتھ آدمی کا دانت بھی چکی میں پس گیا، اس آٹے کو نہ خود کھا سکتا ہے، نہ جانوروں کو کھلا سکتا ہے۔ (بہار شریعت ص ۲۱، حصہ ۱۶)

اور درمختار میں ہے: (و آدمي) فلا يدبغ لكرامته ولو دبغ طهر و إن حرم استعماله حتى لو طحن عظمه في دقيق لم يو كل في الأصح احترامًا. (ص ۲۰٤، ج ۱، باب في أحكام الدباغة)

[۴]

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اعضائے انسانی کی پیوند کاری ان حدود کے تحت داخل نہیں ہوتی جن کی وجہ سے علاج و معالجہ کے طور پر ہی سہی، حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت دی جاتی ہے۔ انسانی خون کے استعمال کے علاوہ کسی عضو انسانی کی پیوند کاری میں ''اسباب ستہ'' میں سے کوئی بھی صورت کسی طرح عرفاً یا شرعاً متحقق نہیں ہوتی۔

بلکہ اس بیماری کے دفع کے لیے علاج کرنا زیادہ سے زیادہ مباح یا مستحب امر ہے، واجب نہیں، جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں: ''علاج کرنا کسی کا حتی کہ اپنا واجب نہیں۔''

نیز حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فتاوی امجدیہ میں فرماتے ہیں: امام نووی علیہ الرحمہ "لکل داء دواء" والی حدیث کے تحت ارشاد فرماتے ہیں: ان في هذا الحديث اشارة إلى استحباب الدواء وهو مذهب اصحابنا و جمهور السلف و عامة الخلف. (مسلم ص ۲۲۵، ج۲) لہذا ایک مستحب فعل کے لیے کسی حرام و ناجائز چیز کے استعمال کی شرعاً اجازت نہ ہوگی۔ (ص ۹۴، ج ۴)

اس لیے انسانی اعضا و اجزا کا استعمال کرنا بطور علاج و دوا کسی طرح جائز و مباح نہیں ہوسکتا، بلکہ کتب فقہ میں ان کے استعمال کی حرمت صراحتاً مذکور ہے۔ جیسا کہ فقیہ اعظم صدر الشریعہ علیہ الرحمہ بہار شریعت میں فرماتے ہیں:

"انسان کے کسی جز کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام ہے"۔ (ص ۱۲۶، حصہ ۱۶)

اور اعضاے انسانی کا احترام واجب ہے۔ انسانی اعضا کا استعمال موت و زیست دونوں میں ضرر ضرور ہے، حدیث میں ہے: لاضرر ولاضرار مزید یہ کہ انسان کے ان اعضا (گردہ، دل، پھیپھڑا، آنکھ، جگر) کے آپریشن وغیرہ کی صورت میں ڈاکٹر بہت سی زحمتیں بھی بتاتے ہیں اور کامیابی وصحت یابی کی توقع بھی بہت کم، بلکہ بسا اوقات یہ پیوند کاری سابق امراض پر اضافہ یا مریض کی ہلاکت کا باعث بن جاتی ہے۔

[۵]

پانچویں صورت یہ کہ ڈاکٹر اعضاے انسانی وغیرہ کے استعمال کو محض اپنی ایک تجویز جو صحت زندگی کے لیے ہے، رکھتے ہیں جس میں پورے طور پر غلبۂ ظن ملحق بہ یقین وشہادت کی منزل نہیں پائی جاتی۔ نیز ڈاکٹر کی تشخیص وتجویز کوئی قابل حجت و واجب العمل تجویز نہیں ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ فقیہ اعظم حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان فتاوی امجدیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

انه عليه الصلاة والسلام عرف شفاء هم به وحيا ولم يتيقن شفاء غيرهم لأن المرجع فيه الأطباء قولهم ليس بحجة حتى لو تعين الحرام مدفعًا للهلاك يحل كالميتة والخمر عند الضرورة و تمامه في البحر. (ص ۱۵٤، ج۱)

مزید یہ کہ ایسی تجویز وتشخیص پر شرعاً کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے کہ جس کے تحت ایک انسان دوسرے انسان کے اعضا یا اجزا کا استعمال کرسکے، اسی لیے مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

"ڈاکٹر کی تجویز ظن وتخمین ہے، یہ شہادت نہیں، اس کی بنیاد پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے"۔ (فتاوی رضویہ ص ۳۰۳، ج ۷)

البتہ علم طب وڈاکٹری علوم قواعد کے رو سے محض ایک اصول ظنی ہیں جو یقین کی منزل میں نہیں۔ جیسا کہ فقیہ اعظم حضرت صدر الشریعہ فرماتے ہیں: قد علمت أن قول الأطباء لايحصل به العلم والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين. (فتاوى امجديه ص ۹٤، ج٤)

لہذا محض اصول ظنی کے اعتبار سے انسان کے اعضا و اجزا کا استعمال بطور دوا وحصول صحت قطعاً کسی طرح جائز نہیں۔

[٦]

انسانی اعضا واجزا کی خرید وفروخت میں تین صورتیں نکلتی ہیں:(۱) خون کی خرید وفروخت (۲) دودھ کی خرید وفروخت (۳) اعضاے انسانی کی خرید وفروخت ـــــ نیز اعضا واجزاے انسانی کی بیع وشرا کے ناجائز ہونے کی بھی مجموعی طور پر تین علتیں نکلتی ہیں:(۱) تکریم کی وجہ سے، جیسا کہ گزر چکا (۲) بدن سے الگ ہونے والے اعضا واجزاے انسانی کے نجس وناپاک ہونے کی وجہ سے اور یہ بیع کے باب میں عدم جواز کی علتوں میں سے ہے جو ایک اہم اور اصولی علت ہے (۳) حرمت انتفاع بوجہ اہانت۔

اجزا واعضاے انسانی کی تیسری صورت خون اور دودھ کے علاوہ دیگر اعضا کے خرید وفروخت کی ہے۔
فقہ کی تمام کتابوں میں کسی بھی انسانی عضو کی بیع کے جائز ہونے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی، اگر چہ وہ اعضا یا اجزا پاک ہی کیوں نہ ہوں۔ فتح القدیر میں ہے:

(لا يجوز بيع شعور الإنسان الخ) بيع شعور الآدميين والانتفاع بها لا يجوز ولا الانتفاع به لأن الأدمي مكرم مبتذل فلايجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا، مبتذلًا. (ج٦، ص٦٣، كتاب البيوع)

نیز باب بیع کے رکن میں یہ ضروری ہے کہ بیع کا کوئی رکن مفقود نہ ہو اور یہاں انسان کبھی مردہ بھی ہے اور کبھی زندہ، مگر زندہ کے اعضا نکالنے کے بعد نجس ہو جاتے ہیں اور وہ مال متقوم نہیں ہوتے۔ لہذا بیع کے قابل ہرگز نہیں۔ جیسا کہ فقیہ اعظم حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"جس صورت میں بیع کا کوئی رکن مفقود ہو یا وہ چیز بیع کے قابل ہی نہ ہو وہ بیع باطل ہے۔ جیسے مجنون یا لایعقل بچہ نے ایجاب وقبول کیا کہ ان کا قول شرعاً معتبر نہیں۔ دوسری مثال یہ ہے کہ مبیع مردار یا خون یا شراب ہو"۔ (بہار شریعت ص۸۰، حصہ۱۱)

ہدایہ اخیرین میں ہے: أنه جزء الأدمي، وهو بجميع أجزائه مكرّم مصون عن الابتذال بالبيع. (ص٥٥)
پس اکثر کتب فقہ سے ظاہر ہو گیا کہ انسانی اعضا کی بیع کسی صورت میں جائز نہیں۔

[۷]

کسی بھی جز یا عضو کو ہبہ کرنے کے لیے لازم ہے کہ وہ عضو یا جز انسان کی اپنی ملکیت میں ہو۔ جو ہبہ کی شرطوں میں سے اہم اور بنیادی شرط ہے۔ اور یہاں انسانی اجزا واعضا نہ تو ہماری ملک ہیں اور نہ ہی یہ اموال ہیں۔ فتح القدیر میں ہے:

لنا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تجوز الهبة إلا مقبوضة أي لا يثبت حكم الهبة وهو الملك إذ الجواز ثابت قبل القبض بالاتفاق. (ص ٤٨١، ج٧، كتاب الهبة)

اس لیے اگر کوئی شخص خون یا جسم کا کوئی عضو کسی کو ہبہ کرے تو جائز نہیں جیسا کہ اس کی تائید شارح بخاری حضرت علامہ مفتی شریف الحق صاحب قبلہ امجدی کے اس فتوے سے ہوتی ہے:

"اپنا خون یا اپنی آنکھ کسی دوسرے کو دینا جائز نہیں" (رجسٹر نمبر۱ (الف) ص۶۴)

[۸]

چندروزہ زندگی کی خاطر دوسروں کی جان بچانے کے لیے اپنے کسی عضو کو دینا اور اپنے آپ کو موت وہلاکت کے منہ میں ڈالنا یہ کہاں کی دانشمندی ہے، بلکہ یہ سراسر حکم خداوندی کے خلاف ہے: ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة.

اور ایسی اضطراری حالت میں جب کہ انسانی گوشت کا استعمال حرام وممنوع ہے تو انسانی عضو کیوں نہ حرام و ناجائز ہوں گے۔ اور ایسے اعضا کے لگانے میں شرعاً کئی خرابیاں درپیش ہوتی ہیں جو گذر چکیں۔

ساتھ ہی یورپ کے اکثر ممالک نے انسانی ہڈی وغیرہ کے کاروبار کو مذہب واخلاق کے خلاف قرار دے کر ممنوع کر دیا ہے۔

ہم تو اسلامی نظریات وافکار اور شارع اسلام کے پابند ہیں اور ہر حال میں مغربی ممالک کے بہ نسبت ہم کو ان کے عدم جواز پر پابندی کرنے کے ساتھ ساتھ گورنمنٹی سطح پر انسانی احترام واکرام کا تحفظ ہم سب پر انسانی ہمدردی کا تقاضا وفریضہ ہے۔

دوسری صورت کا حکم: دوسرے یہ کہ اپنے جسم کا نکالا ہوا وہ حصہ اپنے جسم کے حق میں بلا کسی کلام کے جائز ہونا چاہیے۔ جیسا کہ درمختار میں ہے: وفي الأشباه: الجزء المنفصل من الحيّ كميتة إلاّ في حق صاحبه. (ص ۲۰۷، ج ۱)

"إلا في حق صاحبه" سے روز روشن کی طرح ثابت ہو گیا کہ انسان اپنے جسم کے کسی حصہ سے بھی اگر انتفاع حاصل کرے تو جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم



مقالہ -۱۷ از: مولانا ابوالحسن مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

مبسملًا و حامدًا ومصلّيًا

کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا کسی بھی حال میں جائز نہیں۔ **اولا** اس لیے کہ انسان اپنے جمیع اجزا واعضا کے ساتھ معزز ومکرم ہے، اس کا کوئی حصہ قابل انتفاع نہیں۔

الجامع الصغیر کتاب البیوع میں ہے: لايجوز بيع شعر الإنسان و الانتفاع به. (ص ۲۷۰)

اسی کی شرح النافع الكبير میں انسان کے بال کے غیر قابل انتفاع ہونے کی علت بیان کی ہے: لأن الإنسان مكرم فلايجوز أن يكون منه شيء مبتذل. (ص ۲۷۰)

مراقی الفلاح شرح نور الایضاح میں ہے: وجلد الآدمي لحرمته صونًا لكرامته و إن حكم بطهارته به لايجوز استعماله كسائر أجزاء الآدمي. (ص ۴۰)

ہدایہ میں ہے: حرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته. (ص ۴۱، ج ۱)

ثانیا زندہ انسان کے بدن سے جو عضو نکالا جائے گا وہ مردار ہوگا۔ متعدد جزئیات اس پر شاہد کہ حیوان کے جسم سے جو حصہ یا عضو الگ کر لیا جائے وہ مردہ ہے۔ بہار شریعت میں ہے: "زندہ جانور سے اگر کوئی ٹکڑا کاٹ کر جدا کر لیا گیا مثلاً دنبہ کی چکتی کاٹ لی، اونٹ کا کوہان کاٹ لیا یا کسی جانور کا پیٹ پھاڑ کر اس کی کلیجی نکال لی، یہ ٹکڑا حرام ہے۔ جدا کرنے کا یہ مطلب ہے کہ وہ گوشت سے جدا ہو گیا، اگر چہ ابھی چمڑا لگا ہوا ہے"۔ (ص ۱۲۷، حصہ ۱۵)

فتاوی رضویہ میں ہے: جو عضو مچھلی اور ٹڈی کے سوا کسی زندہ جانور سے جدا کر لیا جائے مردہ ہے اور کھانا اس کا حرام۔

روي الحافظ أبوعيسى محمد الترمذي عن أبي واقد الليثي رضي الله تعالى عنه قال: قدم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة وهم يجبون أسنمة الإبل و يقطعون أليات الغنم، فقال صلى الله تعالى عليه و سلم: مايقطع من البهيمة و هي حية فهو ميتة.(ص۳۲۷، ج۸)

تنویر الابصار مع درمختار میں ہے:ذبح لقدوم الأمير يحرم ولو ذكر اسم الله تعالى، ولو للضيف لا. العضو أي الجزء المنفصل من الحي حقيقة و حكمًا لأنه مطلق كميتة كالأذن المقطوعة والسن الساقطة إلا من مذبوح قبل موته. ملخصًا.(ص۲۱۷، ۲۱۸، ج۵)

طحطاوی علی الدر علی ہامش ردالمحتار میں ہے: قال في الهندية: عن وجيز الكردري: قطع الذنب من ألية الشاة قطعة لايؤكل المبان وأهل الجاهلية كانوا يأكلونه فقال صلى الله عليه وسلم: ما أبين من الحي فهو ميتة.(ص۱۵۹، ج٤)

جوہرہ نیرہ میں ہے:و إذا رمى صيدًا فقطع عضوا منه أكل الصيد ولايوكل العضو، لقوله عليه السلام: ما أبين من الحي فهو ميتة. (ص٢٤٤، ج٢)

لہذا انسان کے بدن سے الگ کردہ اعضا آنکھ، دل، جگر، پھیپھڑا بھی مردہ ہوں گے اور موت کے طاری ہونے کے سبب نجس وناپاک ہوں گے۔حاشیہ فتاوی رضویہ میں ہے:

"موت سے بدن میں نجاست حقیقی پیدا ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک حکمیہ، زیادہ قرین قیاس وہ ہے اور زیادہ مناسب یہ ہے۔لہذا انسان کے جسم سے آنکھ، کان، جگر وغیرہ جب نکالے جائیں گے تو وہ مردار اور نجس ہوں گے اور مردار نجس سے انتفاع جائز نہیں۔تفسیر روح البیان میں إنما حرم عليكم الميتة کے ذیل میں ہے:المراد بتحريم الميتة تحريم أكلها و شرب لبنها أو الانتفاع بها لأن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان. (ص۲۷۷، ج۲)

تفسیر بیضاوی کامل میں آیت بالا کے تحت ہے: أكلها و الانتفاع بها. (ص۹۰)

توجب مطلقاً ہر مردار شی سے انتفاع شرعاً ناجائز وحرام۔تو انسان کے کسی بھی عضو کو نکال کر دوسرے انسان میں لگانا اور اس سے انتفاع کرنا بھی ناجائز ہے۔نیز حرام ونجس چیز سے علاج مذہب صحیح میں ناجائز وحرام۔

ردالمحتار میں ہے: ولا يخفى أن التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب.(ص٤٣٨، ج٢)

درمختار میں بحر کے حوالے سے ہے: لايجوز التداوي بالمحرم في ظاهر المذهب.(ص٤٣٨، ج٤)

ہدایہ میں ہے: إلا أنه لاينبغي أن يستعمل المحرم كالخمر لأن الاستشفاء بالمحرم حرام. (ص٤٧٦، ج٤)

بہار شریعت میں ہے:"حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے"۔ (ص۱۲۶، حصہ ۱۶)

علاج فرض واجب نہیں بلکہ علاج محض مستحب ہے۔لہذا اگر مریض نے علاج نہ کیا اور مر گیا تو گنہ گار نہ ہوگا۔چناں چہ بہار شریعت میں ہے:

"بیماری کے متعلق طبیب نے یہ کہا کہ خون کا غلبہ ہے۔فصد وغیرہ کے ذریعہ سے خون نکالا جائے مریض نے ایسا نہ کیا اور مر گیا،اس علاج کے نہ کرنے سے گنہ گار نہیں ہوا"۔(ص ۱۲۷،حصہ ۱۶)

تفسیر روح البیان میں ہے: من امتنع من التداوي حتى مات فإنه لا يأثم. (ص ۲۷۸، ج ۱)

فتاوی بزازیہ علی ہامش فتاوی ہندیہ میں ہے:

امتنع عن الاكل حتى مات جوعًا أثم و إن امتنع عن التداوي حتى تلف مرضالا. (ص ۳٦۷، ج ٦)

اور جب علاج فرض واجب نہیں بلکہ محض مستحب ہے۔تو امر مستحب کی تحصیل کے لیے حرام کا ارتکاب جائز نہیں۔

جگر، دل، دماغ، پھپھڑا وغیرہ کے آپریشن میں شفا محض مظنون، جیسا کہ سوال نامے میں زندہ رہنے اور مرنے والوں کے فیصد کی تفصیل سے خود واضح۔اور محض امر مظنون کے لیے ارتکاب حرام حرام ہے۔بغرض علاج کسی صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا اور اس کے سالم عضو کو کاٹ کر جدا کرنا ناجائز۔

(۱) شرعی نقطۂ نظر سے کسی انسان کے عضو و جز کو کاٹنا حرام اور کاٹنے والے پر قصاص و بدلہ لازم۔ارشاد باری تعالی ہے: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ.

اسی کے تحت تفسیر خزائن العرفان میں ہے: یعنی مماثلت و مساوات کی رعایت ضروری ہے۔

(۲) اس میں تعذیب انسان ہے اور تعذیب حرام، اشد حرام۔

(۳) آدمی کے اعضا کاٹنا، اجزا چیرنا پھاڑنا، آنکھیں نکالنا مثلہ ہے اور مثلہ کسی بھی حال میں جائز نہیں، یوں ہی مسلم تو مسلم کفار کا بھی مثلہ درست نہیں۔فتاوی رضویہ میں ہے: حربی کافروں کو بھی مثلہ کرنا صحیح حدیث میں منع فرمایا جن کے قتل کا حکم فرمایا ان کے بھی مثلہ کی اجازت نہ دی۔(ص ۴۰۷، ج ۱)

اسی کے حاشیہ میں ہے: جہاد میں حربی کافروں کے ساتھ بھی مثلہ کرنا یعنی قتل کے بعد ناک کان کاٹنا حرام ہے۔

(۴) اعضا کو ہبہ، صدقہ، فروخت کرنے کا شرعی حکم۔اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا اور یوں ہی دوسرے کا اسے قبول کرنا ناجائز۔اشباہ و نظائر میں ہے: ما حرم أخذه حرم إعطاءه.(ص ۷۹)

اس لیے کہ ہبہ کے وجود و صحت کے لیے لازم ہے کہ شئ موہوب مال ہو، نیز متقوم و مملوک ثابت ہو اور بذریعہ آپریشن جو عضو کٹوا کر الگ کرایا گیا وہ مردار ہے۔جیسا کہ اس کے جزئیات گزرے اور مردار نہ مال ہے نہ متقوم و مملوک۔

حاشیہ طحطاوی علی الدر میں ہے: منها من شرائطها أن يكون مالا متقومًا فلاتجوز هبة ما ليس بمال كالخمر والميتة و منها أن يكون مملوكًا .(ص ۳۹۳، ج ۳)

قرۃ عیون الاخیار میں ہے: منها (من شرائطها) أن يكون مالا متقومًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال أصلًا كالخمر و الميتة .(ص ۳۲۸، ج ۲)

اور صدقہ و خیرات کرنا بھی ناجائز کہ صدقہ احکام و شرائط میں ہبہ ہی کی طرح ہے، لہذا جب ہبہ ناجائز تو صدقہ و خیرات بھی ناجائز، ملتقی الابحر و مجمع الانہر میں ہے: الصدقة كالهبة لأنها تبرع مثلها. (۵۳۰، ج ۲)

اوراس کی بیع باطل،اس لیے کہ وہ کسی بھی مذہب وملت اورقوم کے نزدیک مال نہیں اور غیر مال کی بیع باطل۔
بدائع الصنائع میں ہے: ولا ينعقد بيع الميتة والدم لأنه ليس بمال.(ص١٤١، ج٥)
جامع الرموز قہستانی میں ہے:بطل بيع ما ليس بمال كالدم و بيع الميتة والحر. (ص١٨، ج٢)
المبسوط للسرخسی میں ہے:بخلاف البيع بالميتة والدم فذلك ليس بمال فى حق أحد، فلانعدام ركن العقد في محله لاينعقد العقد. (ص٢٥، ج١٣)
کنز الدقائق اور بحر الرائق میں ہے:لم يجز بيع الميتة والدم لانعدام المالية التي هي ركن البيع فإنهما لا يعدان مالا عند أحد وهو من قسم الباطل. (ص٧٠، ج٦)
حاشیۃ الطحطاوی علی الدر میں ہے:ذكر بعضهم ضابط التميز الباطل من الفاسد وهو أحد العوضين إذا لم يكن مالا في دين سماوي فالبيع باطل سواء كان مبيعًا أو ثمنًا فبيع الميتة والدم والحر باطل.(ص٦٣، ج٣)
ملتقی الابحر میں ہے:بيع ما ليس بمال باطل كالدم المسفوح والميتة أو الحر. (ج٢)
جوہرہ نیرہ میں ہے:البيع بالميتة والدم باطل و كذا بالحر لانعدام ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال فان هذه الأشياء لا تعد مالا عند أحد. (ص٢٠٣، ج١)
ہدایہ میں ہے:وكذا بيع الميتة والدم والحر باطل لأنها ليست أموالًا فلا تكون محلا للبيع. (ص٤٩، ج٣)
معلوم ہوا کہ اپنا عضو دوسرے کو ہبہ کرنا، خیرات کرنا اور فروخت کرنا جائز نہیں اور جب اپنا عضو ہبہ، صدقہ اور فروخت کرنا جائز نہیں تو کسی عزیز کا عضو اس کی اجازت یا بلا اجازت ہبہ وغیرہ کرنا بدرجۂ اولی جائز نہیں کہ بیع وصدقہ وہبہ کے لیے مبیع وموہوب کا مال متقوم ہونا شرط ہے اور یہ یہاں معدوم ہے۔ یوں ہی ہبہ وصدقہ کے طور پر قبول کرنا یا خریدنا بھی جائز نہیں اس لیے کہ ہبہ وصدقہ کی صحت نہیں، پائی جائے گی اور بیع کا وجود نہ ہو سکے گا۔ تو قبول کرنے اور خریدنے سے ملک کا فائدہ نہ ہوگا۔
(۵) کسی انسان کا کوئی عضو خواہ اس کے بدن میں یا دوسرے کے بدن میں کاٹ کر جوڑنا ناجائز، عام ازیں کہ اس نے کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، کہ بدن سے الگ کردہ عضو مردار ہے۔قال في الهندية عن وجيز الكردري: قطع الذنب من ألية الشاة قطعة لايؤكل المبان، وأهل الجاهلية كانوا يأكلونه، فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: ما أبين من الحي فهو ميتة. (الطحطاوي على الدر ص ١٥٩، ج ٤)
جوہرہ نیرہ میں ہے:إذا رمى صيداً فقطع عضوًا منه أكل الصيد ولا يؤكل العضو لقوله عليه السلام: ما أبين من الحي فهو ميتة. (ص٢٢٤، ج٢)
اور مردار سے انتفاع حرام۔ تفسیر روح البیان إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ کے ذیل میں ہے:المراد بتحريم الميتة تحريم أكلها و شرب لبنها أو الانتفاع بها لأن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان.(ص٢٧٧، ج٢)

اپنے بدن سے جدا کیا ہوا کوئی حصہ اسی جگہ جوڑنا بھی حکم سابق رکھتا ہے۔



مقالہ-۱۸ از: مولانا محمد مسیح اللہ فیضی، استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد گوہنہ، مئو

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

اعضا کی پیوند کاری جدید سائنسی ایجادات کے ذریعہ علاج کی ایک اہم کڑی ہے جس کے ذریعہ انسان کے بے کار شدہ عضو کو کاٹ کر اس کے مقام پر کسی صحیح وسالم انسان کے عضو کو جوڑا جاتا ہے۔ لیکن سوال نامہ کی تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ اس ترقی یافتہ علاج کی شرح کامیابی بہت کم ہے۔ بہر حال اس علاج کی شرح کامیابی کم ہو یا زیادہ، اس وقت مقصد شرعی نقطۂ نظر کو واضح کرنا ہے۔

الجواب [۱] ایک انسان کا عضو کسی دوسرے انسان کے بدن میں لگانا حرام ہے اگر چہ صحیح وسالم انسان اپنے کسی عضو بدن کو کسی مریض کے بدن میں لگانے کی اجازت ہی کیوں نہ دے دے، کیوں کہ اجازت شئ مملوک میں متصور ہوتی ہے اور انسان اپنے اعضاے بدن میں سے کسی عضو کا قطعاً مالک نہیں ہے۔ تو پھر اس کی اجازت کیوں کر کارگر ثابت ہوگی؟ فرمان الٰہی ہے: اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً. (سورة الإسراء-۱۷، الآية-۳۶)

آزاد انسان کی ذات یا اس کا جز کسی کا مملوک نہیں ہے حتی کہ خود اس کا بھی نہیں، اس صورت میں نہ اسے ہبہ کیا جا سکتا ہے، نہ خیرات کیا جا سکتا ہے، نہ بیچا جا سکتا ہے۔ پھر کسی کا عطیہ یا بیع کیسے درست ہو سکتی ہے۔ (خطبۂ صدارت بموقع چھٹا فقہی سیمینار از شارح بخاری)

الانتفاع بجزء الآدمي حرام. درمختار میں ہے: والآدمي مكرم شرعًا وإن كان كافرًا. (ص۱۰۵، ج٤)

فتاوی ہندیہ میں ہے: إذا كان برجل جراحة يكره المعالجة بعظم الخنزير و الإنسان لأنه يحرم الانتفاع به كذا في الكبرى. (ص۳٥٤، ج٥)

بہار شریعت میں ہے: جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا، ذبح شرعی سے ان کا گوشت اور چربی اور چمڑا پاک ہو جاتا ہے، مگر خنزیر کہ اس کا ہر جز نجس ہے۔ اور آدمی اگر چہ طاہر ہے، اس کا استعمال ناجائز ہے۔ (ص ۱۲۸، حصہ ۱۵)

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسان طاہر ہے لیکن اس کا استعمال ناجائز ہے، تو اب اس کے کسی بھی جز سے علاج قطعاً نادرست ہوگا۔ ہدایہ میں ہے: الاستمتاع بالجزء حرام.

درمختار میں ہے: (ولم يبح الإرضاع بعد مدته) لأنه جزء آدمي والانتفاع به بغير ضرورة حرام على الصحيح.

الجواب [۲] اس غرض کے لیے کسی صحت مند انسان کے بدن میں چیر پھاڑ کرنا ناجائز ہے۔ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة. (ص۱۳۸، ج٥)

ردالمحتار میں ہے: فإنه قال: ما أبين من الحي إن كان جزءً فيه دم كاليد والأذن والأنف ونحوها فهو نجس بالإجماع، وإلا كالشعر والظفر فطاهر عندنا. (ص۲۰۷، ج۱)

فتاوی عالمگیری میں ہے: قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الأدمي فإنه يكره التداوي بهما. (ص۳۵۸، ج۵، كتاب الكراهية)

الجواب [۳] اسی طرح تیسری صورت بھی ناجائز ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے: إن استعمال أجزاء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير والآدمي بجميع أجزائه مكرم. (ص۱۳۳، ج۵)

شرح السیر الکبیر میں ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكرامًا له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة. (ص۹۰، ج۱)

پھر یہ کہ دوسرے کی چند روزہ زندگی کی خاطر اپنے صحیح وسالم جسم میں چیر پھاڑ کروانا خود کو ہلاکت وتباہی کے دہانے پر ڈالنا ہے۔ فرمان الٰہی ہے: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ. (سورة البقرة۲، الآية۱۹۵)

نیز انسان کا اپنے عضو بدن کو کٹوا کر کسی کو ہبہ کرنا اور بیچنا بھی جائز نہ ہوگا کیوں کہ انسان اپنے اعضاے بدن میں سے کسی بھی عضو کا مالک نہیں ہے اور بیع و ہبہ کے لیے ملکیت تام شرط ہے اور شرط کے فوت کی صورت میں مشروط بھی فوت، لہٰذا بیع و ہبہ بھی درست نہ ہوگا۔

ردالمحتار میں ہے: ان جواز البيع يدور مع حل الانتفاع. (ص۲۳٦، ج۷)

الجواب [۴] ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے کسی اور مقام پر لگانا جائز ہے۔ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي كميتة إلّا في حق صاحبه.

بدائع الصنائع میں ہے: ولا إهانة في استعمال جزء منه. (ص۱۳۲، ج۵)

درمختار کے ایک دوسرے مقام پر یہ ہے: واختلف في أذنه ، ففي البدائع نجسة، و في الخانية: لا . وفي الأشباه: المنفصل من الحيّ كميتة إلّا في حق صاحبه فطاهر، و إن كثر.

البحر الرائق میں ہے: الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما و إن كانتا أكثر من قدر الدرهم. (ص۲٤۳، ج۱)

اب رہ گیا سوال مریض کی اجازت کا، تو اس سلسلے میں بہتر یہی ہے کہ اس سے اجازت لے لینا زیادہ مناسب ہوگا۔ مذکورہ بالا حوالہ جات کی روشنی میں یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک انسان کے بدن کا کوئی عضو خود اسی کے بدن میں لگانا جائز ہے، کیوں کہ وہ عضو اس کے لیے پاک ہے۔ ہاں! اس سے اجازت لے لینا زیادہ مناسب ہوگا۔

الجواب [۵] اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو خود اسی جگہ جوڑ دینا جائز ہے۔ کیوں کہ جب بدن کا کوئی عضو کسی اور جگہ جوڑنا جائز ہے تو خود اسی جگہ جوڑنا بدرجۂ اولی جائز ہوگا جیسا کہ حوالہ گزرا۔

نیز ما أبين من الحي فهو ميتة سے کوئی محظور بھی لازم نہیں آئے گا کیوں کہ یہ حکم کسی اور کے لیے ہے خود صاحب عضو کے لیے نہیں اس لیے کہ وہ خود اس کے حق میں پاک و طاہر ہے۔ لہٰذا اس سے کوئی اشکال لازم نہیں آئے گا۔

والله أعلم بالصواب.



تنقیحی سوالات و جوابات

سوالات

(۱) عضو انسانی کا قطع و برید گو علاج کے لیے اور انسانی جان بچانے کے لیے ہو، کیا ضرورت کے دائرۂ اثر میں داخل ہے؟

(۲) کیا کسی انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں بھی ناپاک ہے یا پاک ہے؟ جیسا کہ درمختار وغیرہ میں اس کی صراحت ہے۔

(۳) بالقصد کسی انسان کا کوئی عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا کبھی جان بچانے کی ضرورت کے لیے ہوتا ہے اور کبھی جمال کے تحفظ کے لیے ہوتا ہے، تو کیا دونوں صورتوں کا حکم ایک ہوگا یا جدا ہوگا؟

(۴) بہر حال کسی انسان کے بدن سے اس کا کوئی عضو کاٹنا، پھر جوڑنا، اس کی یا اس کے ولی یا حاکم کی اجازت سے مشروط ہے یا نہیں؟

آگاہی

تنقیحی جوابات موصول ہونے کے بعد ان پر بحثیں ہوئیں پھر بھی کچھ گوشے تنقیح طلب رہ گئے تھے، اس لیے ان گوشوں کی وضاحت دوبارہ طلب کی گئی، ہم نے افادہ و استفادہ کی سہولت کے لیے ''تنقیحات بار دوم'' کو ہر مقالہ نگار کی ''تنقیح بار اول'' کے آخر میں ملحق کر دیا ہے۔ اور اس پر ''تنقیحات بار دوم'' کا عنوان قائم کر کے اسے نمایاں کر دیا ہے۔

(مرتب)



تنقیحی جوابات (بار اول -و- دوم)

تنقیحات بار اول: مقالہ-۱ از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، رکن مجلس شرعی واستاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامداً و مصلیاًو مسلمًا

الجواب [۱] کسی انسان کے صحت مند عضو کو اس لیے کاٹنا کہ اسے دوسرے انسان کے بدن میں جوڑا جائے بالاجماع حرام و گناہ ہے۔ اگر چہ یہ قطع و برید کسی انسان کی جان بچانے کے لیے صاحب عضو کی اجازت سے ہو، کیوں کہ عضو انسانی کا قطع و برید ضرورت کے دائرۂ اثر سے باہر ہے۔ ہم نے اپنے مقالہ "اعضا کی پیوند کاری" میں فقہ حنفی کی جلیل الشان کتاب بدائع الصنائع ص ۱۷۷، ج ۷، باب الاکراہ اور فتاوی ہندیہ ص ۴۱، ج ۵، کتاب الاکراہ سے اس کے ثبوت میں صریح جزئیات نقل کئے ہیں۔

یہی موقف ائمۂ ثلاثہ علیہم الرحمۃ والرضوان کا بھی ہے، جیسا کہ درج ذیل فقہی شواہد سے عیاں ہوتا ہے، چناں چہ شرح المہذب للنووی میں ہے:

ولایجوز أن یقطع لنفسه من معصوم غیره بلا خلاف، ولیس للغیر أن یقطع من أعضاءه شیئًا لیدفعه إلی المضطر بلاخلاف، صرح به إمام الحرمین والأصحاب اھ.(ص ۴۰، ج ۹، کتاب الأطعمة)

نیز امام نووی شافعی لکھتے ہیں: یحرم الانتفاع بشعر الآدمي و سائر أجزاءه لکرامته. (شرح صحیح مسلم للنووی ص ۲۰۴، ج ۲، باب تحریم فعل الواصلة)

المغنی لابن قدامة الحنبلي میں ہے: و إن لم یجد إلا آدمیًا محقون الدم لم یبح له قتله إجماعًا، و لا إتلاف عضو منه مسلمًا کان أو کافرًا لأنه مُثْلَةٌ فلا یجوز أن یبقی نفسه بإتلافه، و هذا لاخلاف فیه. (ص ۶۰۱، ۶۰۲، ج۸، کتاب الصید والذبائح)

اس عبارت میں کافر سے مراد کافر ذمی و کافر معاہد ہیں۔

فقہ حنفی کی جلیل الشان کتاب بدائع الصنائع میں ہے: وأمّا النوع الذي لایباح ولا یرخص بالإکراه أصلًا فهو قتلُ المسلم بغیر حق سواء کان الإکراه ناقصًا، أو تامًّا.اھ (۱۷۷، ج۷، إکراہ)

اعضائے انسانی کے عطیہ کے جواز کی ایک صورت : البتہ اس کے جواز کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی غیر مسلم اپنی رضا سے کسی مسلمان کو اپنا عضو عطا کرے تو درج ذیل شرائط کے ساتھ اس کی اجازت ہوگی۔

(۱) مسلمان کے لیے ضرورت شرعیہ متحقق ہو۔ مثلاً اسے جان بچانے کے لیے گردہ، دل، پھیپھڑا وغیرہ کی ضرورت ہے، دوائیں ناکام ہو چکی ہیں یا عن قریب ناکام ہو جائیں گی اور یہ اس حد تک پہنچ رہا ہے کہ مطلوبہ عضو فراہم نہ ہوا تو دم توڑ دے گا۔

(۲) غیر مسلم جو اپنا عضو دینے کے لیے راضی ہے ذمی و مستامن نہ ہو، میری کتاب، "جدید بینک کاری اور اسلام"

کے مقدمات سے اس کی وضاحت ہوگی۔

(۳) وہ غیر مسلم اپنی رضا سے عضو دے۔الاشباہ والنظائر میں ہے:

ولو اضطرّ و عنده صيدٌ و مال الغير ، فالصيد أولىٰ و كذا الصَّيد أولىٰ من لحم الانسان (الاشباه ص ۲۶۳، ج۱، االقاعدة الخامسة النوع الأول من الفنّ الأول "الضرر يزال"، مطبع نول كشور لكهنؤ)

اس عبارت کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مضطر کے پاس لحم انسان کے سوا اور کوئی چیز کم مفسدہ والی دست یاب نہ ہو تو اسے مردہ انسان کا گوشت اپنی جان بچانے کے لیے کھانا روا ہوگا۔ چناں چہ المغنی میں ہے: و إن وجد معصومًا ميتًا لم يبح أكله في قول أصحابنا، و قال الشافعي و بعضُ الحنفية: يباح وهو أولى لأن حرمة الحي أعظم ....و اختار أبو الخطاب أن له أكله. اه. ملخصًا (ص۶۰۲ ج۸، كتاب الصيد والذبائح)

یہاں سے معلوم ہوا کہ مردہ انسان کا گوشت بوجہ ضرورت کھانا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے گو وہ معصوم ہو، بعض حنفیہ بھی یہی موقف اختیار کرتے ہیں مگر ہم اس پر فتوی نہیں دیتے کہ حنفیہ کے اصول کے مطابق عمل اس پر ہوتا ہے جو اکثر کا موقف ہوتا ہے۔العمل بما عليه الأكثر. نیز جو مختار ہوتا ہے اور یہ مختار نہیں ہے۔تاہم اس بات میں کسی کا خلاف نہیں ملتا کہ غیر معصوم کا عضو بوجہ ضرورت مباح ہے، علامہ ابن قدامہ حنبلی رحمۃ اللہ علیہ نے اس خصوص میں واضح لفظوں میں حنبلی و شافعی مسلک کے مطابق اجازت نقل کی ہے اور علت "لا حرمة له" بیان فرمائی ہے۔(المغنی ص۶۰۲ ج۸، کتاب الصید والذبائح)

الجواب [۲] **کٹا ہوا عضو صاحب عضو کے حق میں:** کسی انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں پاک ہے۔جیسا کہ درمختار و ردالمحتار ص۳۶۱، ج۱ (باب المیاہ، قبیل فصل في البئر، دارالباز) اور اشباہ (الفن الثانی، الفوائد، کتاب الطہارۃ ص۴۱۷، ج۱)

البتہ اس کے لیے یہ شرط ہونی چاہیے کہ جب تک اس میں حیات کے آثار پائے جائیں یعنی وہ پیوندکاری کو قبول کر سکے اور جزء بدن ہو سکے اسی وقت تک وہ پاک ہے کہ آثار حیات کی بقا کی وجہ سے وہ حکمًا بدن کے تابع ہے۔جیسا کہ شرح مقدسی کی یہ نکتہ آفرینی اس کی شاہد ہے:

قلت: إنّ إعادة الأذن و ثباتها، إنّما يكون غالبًا بِعَودِ الحياة إليها، فلا يصدق أنّها ممّا أبين من الحي، لأنها بعود الحياةِ إليها صارت كأنها لم تُبنِ اه. (رد المحتار، باب المياه ص ۳۶۱، ج ۱، دار الباز)

یہ گفتگو اس تقدیر پر ہے کہ مسلمان مردہ موت کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے، جیسا کہ عامۂ مشائخ کا مذہب یہی ہے، بدائع میں اسی کو اظہر، کافی میں صحیح اور فتح القدیر میں اقیس بتایا۔(فتاوی رضویہ ص۶۱۰، ج۱)

لیکن فقیہ عبقری اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کی تحقیق یہ ہے کہ مسلمان مُردہ موت کی وجہ سے ناپاک نہیں ہوتا، صرف اسے حدث لاحق ہوتا ہے، اس سلسلے میں آپ نے اپنی جلیل الشان اور بے نظیر کتاب فتاوی رضویہ کے حاشیہ میں قدرے تفصیلی بحث کی ہے، ہم یہاں انھیں کے الفاظ میں ان کی ایک دلیل نقل کرتے ہیں، آپ رقم طراز ہیں:

قال في الحلية: قد أخرج الحاكم عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما ، قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : لا تنجسوا موتاكم فإنّ المومن لا ينجس حيًّا ولا ميّتًا۔ وقال صحيحٌ على شرط

البخاری ومسلم، وقال الحافظ ضياء الدين في كتابه إسناده عندي على شرط الصحيح فترجح الأول اھ.
(حاشیہ فتاوی رضویہ ص ۶۱۰، ج ۱، رضا اکیڈمی)

اس تحقیق کے مطابق مسلمان کے جسم سے کٹا ہوا کوئی عضو ہر انسان کے حق میں پاک ہے، گو اس سے حیات کے آثار بالکل ختم ہو چکے ہوں، یہ بے مایہ اسی رائے کا حامی ہے۔

الجواب [۳] عضو کاٹ کر صاحب عضو کے بدن میں جوڑنا: کسی انسان کا کوئی عضو کاٹ کر اسی کے بدن میں دوسری جگہ جوڑنا اگر جان یا عضو یا منفعت عضو کو تلف ہونے سے بچانے کے لیے ہو تو بوجہ ضرورت شرعیہ آدمی کے اپنے حق میں یہ جائز ہے۔ فتاوی ہندیہ میں اکراہ کی بحث میں ہے:

إذا أكرِه السلطانُ رجلًا بالقتل على أن يقطع يد نفسه وسعه أن يقطع يده إن شاء، فإن قطع يده ثم خاصَمَ المُكرِه في ذلك فعلى المُكرِهِ القودُ، اھ. (ص ۴۰، ج۵، كتاب الإكراه)

ایسا ہی ردالمحتار ص ۱۸۷، ج ۹، دار الباز میں بھی ہے جس کی ترجمانی حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں فرمائی:

''اگر اس کو مجبور کیا گیا کہ تو اپنا عضو کاٹ ڈال، ورنہ میں تجھے قتل کر ڈالوں گا تو اس کو ایسا کرنے کی اجازت ہے''۔
(بہار شریعت ص ۸، حصہ ۱۵، اکراہ کا بیان)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اعضا مال کے درجے میں گنے جاتے ہیں اور مال حفاظتِ نفس کے لیے ہوتا ہے، لہذا جان کی حفاظت کے لیے عضو کا استہلاک روا ہوگا۔ ہدایہ میں جنایات کے بیان میں ہے: لنا: أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال فينعدم التماثل اھ. (ص ۵۵۴، ج ۴)

کفایہ شرح ہدایہ میں ہے: لأنّ الأطراف خُلقت وقايةً للأنفس كالمال اھ.

ردالمحتار میں ہے: قال الزيلعي: ولنا: أن الأطراف يسلك بها مسلك الأموال لأنّها وقاية للأنفس كالأموال. اھ. (ص ۲۰۲، ج۱۰، باب القود فيما دون النفس)

علاوہ ازیں یہاں دو بلاؤں میں سے ایک ہلکی اور ادنی بلا کو اختیار کرنے کی اجازت ہے، جو بوجہ مجبوری ہے۔ اشباہ میں ہے: " مَن ابتُلي ببليّتين .... يختار اَهونَهما" (ص ۲۶۱، ج۱، (من النوع الأول القاعدة الخامسة۔ الضرر يزال)

ان تفصیلات سے یہ ثابت ہوا کہ جان بچانے کے لیے اپنا عضو کاٹ کر ضائع و برباد کر دینے کی اجازت ہے، تو جہاں اس عضو کو کام میں لایا جائے، بلکہ اسی غرض کے لیے بوجہ ضرورت شرعیہ کاٹا جائے، وہاں بدرجۂ اولی اجازت ہوگی۔

علاوہ ازیں اس غرض کے لیے کوئی مستقل عضو نہیں کاٹا جاتا، بلکہ کوئی ضمنی عضو ہی کاٹا جاتا ہے۔ جیسے کھال، خون کی یا حس کی غیر ضروری رگ ٹنڈن، غیر ضروری ہڈی، اور کبھی کبھی کچھ گوشت۔ جس کے نہ ہونے سے نہ تو عضو اصلی تلف ہوتا ہے، نہ ہی اس کی منفعت فوت ہوتی ہے۔ اور جب بر بنائے ضرورت عضوِ مستقل کاٹنا جائز ہے تو عضوِ ضمنی کاٹنا بدرجۂ اولی جائز ہوگا۔

ہاں! بعض صورتوں میں ایک آدھ فی صد لوگوں میں منفعت کچھ متاثر ہو جاتی ہے۔ جیسے دل کے آپریشن میں پیر کی

ایک رگ کاٹ کر دل کی ضروری رگوں کی جگہ لگائی جاتی ہے جس کی وجہ سے حضرت دل کی سلطانی کا سکہ دوبارہ پورے جسم کی مملکت پر چلنے لگتا ہے اور جسم و روح کے درمیان از سر نو پیمانِ رفاقت کا آغاز بھی ہو جاتا ہے۔ مگر پیر اپنی ایک رگ کی جدائی کے غم میں زیادہ چلنے پر کچھ درد سا محسوس کرنے لگتا ہے مگر زندگی کی بقا کے پیش نظر اس معمولی درد کی کوئی حیثیت نہیں، تھوڑا بہت درد تو یوں بھی بدن میں ہوتا رہتا ہے۔ پھر یہ بھی شاذ و نادر ہی کسی کو ہوتا ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ عضو یا اس کی منفعت کی حفاظت کے لیے کوئی ضمنی عضو جیسے رگ یا کھال کاٹ کر جوڑنا جائز ہے، یا نہیں؟

اس کے بارے میں کوئی صراحت نظر سے نہیں گزری، تاہم یہ بے مایہ اس کے جواز کا رجحان رکھتا ہے کہ جب اپنے حق میں قطع عضو حفاظتِ نفس کے لیے جائز ہے کیوں کہ عضو کی حیثیت مال کی سی ہے، نیز اسے کاٹنا دراصل دو بلاؤں میں سے ہلکی بلا کو اختیار کرنا ہے۔ تو اسی مناط کے پیش نظر حفاظتِ عضو کے لیے بھی رگ وغیرہ ضمنی عضو کا کاٹنا جائز ہونا چاہیے کہ آخر مال کی حفاظت مال سے کی جاتی ہے اور عضو مستقل کے لیے ضمنی عضو کو کاٹنا ہلکی بلا اختیار کرنے ہی کے زمرے سے ہے۔

نیز فقہا فرماتے ہیں کہ ہاتھ یا پیر میں کوئی انگلی فاضل ہو تو اسے کاٹ کر جدا کرنا جائز ہے، جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئًا اخر قال نصير رحمه الله تعالى : إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك. (ص ٣٦٠، ج٥، الباب فيما يسع من جراحات بني آدم)

جواز کا حکم اس بنا پر بھی ہونا چاہیے کہ عضو کی عصمت صاحب عضو کا حق ہے تو اپنے جسم کی حفاظت کے لیے کسی معمولی عضو میں تصرف جائز ہونا چاہیے۔ بدائع کا یہ جزئیہ آرہا ہے کہ: وعصمة تثبت حقا له فكانت محتملة للسقوط. اھ.

البتہ اگر اس طرح کی پیوند کاری سے مقصود صرف جمال غیر مقصود کا تحفظ ہو وبس، تو اس کے لیے بدن کے کسی بھی غیر فاضل عضو کو کاٹنا جائز نہ ہونا چاہیے، جیسے پیٹ، ران، پیٹھ، بازو، سر کی جلد جل جائے تو دوسری جگہ سے جلد کاٹ کر وہاں پیوند کاری کی اجازت نہ ہوگی کہ یہ اجازت بوجہِ ضرورت ہے اور یہاں ضرورت کیا، حاجت بھی نہیں پائی جاتی۔ اور اگر اس سے جمال مقصود جیسے آنکھ کی پلک، ہونٹ، وغیرہ کا تحفظ مقصود ہو تو اجازت ہونی چاہیے۔ اور اگر اس سے جمال مقصود جیسے آنکھ کی پلک، ہونٹ، وغیرہ کا تحفظ مقصود ہو تو اجازت ہونی چاہیے۔

الجواب [۴] آپریشن کے لیے اجازت ضروری ہے: کسی انسان کے بدن سے کوئی عضو کاٹنے، جوڑنے بلفظ دیگر آپریشن کرنے کے لیے صاحب امر کی اجازت ضروری ہے۔ فقہا نے آپریشن کے لیے تین شرطیں لازم گردانی ہیں:

ایک یہ کہ طبیب آپریشن کا ماہر ہو، دوسرے یہ کہ قطع و برید معتاد طریقے پر ہو، تیسرے یہ کہ صاحبِ امر کی اجازت سے ہو۔ جیسا کہ درج ذیل جزئیات سے عیاں ہوتا ہے۔

❁ فتاویٰ عالمگیری میں ضمان اجیر کے بیان میں ہے: وإذا فَصدَ الفَصَّادُ، أو بزغ البزاغ ولم يتجاوز الموضعَ المعتادَ فلا ضمان عليه فيما عطب من ذلك، فإن تجاوز الموضعَ المعتادَ ضمن ، وهذا إذا كان البزغ بإذن صاحبِ الدابة، أمّا إذا كان بغير إذنه فهو ضامن سواء تجاوز الموضعِ المعتاد ، أو لم يتجاوز كذا في السراج الوهاج اھ. (ص ٤٩٩، ج٤، قبيل الباب، ٢٨، من كتاب الإجارة)

ایسا ہی الجامع الوجیز معروف بہ فتاوی بزازیہ میں ہے۔(على هامش الهنديه ص ٨٩، ج٥، نوع في الحجام والبزاغ)

۞ مبسوط سرخسی میں ہے:ولو أمر رجلًا أن يختن عبده أو إبنه فأخطاء فقطعَ الحشفةَ كان ضامنًا لما بيّنا أنّ عمل الختان معلوم بمحلّه فإذا جاوز ذلك كان ضامنًا ولم يبيّن في الكتاب ما ذا يضمن ؟ وهو مروي عن محمد رحمه الله في النوادر، قال: .... و إذا مات فقد حصل تلف النفس بفعلين، أحدهما ما ذونٌ فيه، والأخر غيرُ ماذون فيه وهو قطعُ الحشفةِ فكان ضامنًا نصف بدل النفس. اه ملخصًا. (ص ١٣، ١٤، ج١٦، باب ما يضمن فيه الأجير) ایسا ہی عنایہ شرح ہدایہ ص ٦٧، ٦٨، ج٨ باب ضمان الأجیر میں بھی ہے)

۞ نیز مبسوط میں ہے:و إذا حجم الحجام بأجر، أو بزغ البيطار، أو حقن الحاقن بأجر حراء أو عبدا بأمره، أو بطأ قرحه، فمات من ذلك فلا ضمان عليه إلّا أن يخالف لمجاوزة الحد أو يفعل بغير أمره فيكون ضامنًا حينئذٍ. اه ملخصًا. (ص ١٠، ١١، ج٦، باب ما يضمن فيه الأجير)

۞ ہدایہ، بابُ ضمان الاجیر ص ۳۱۰، ج۳ میں یہ نقل فرمایا کہ مختصر قدوری میں آپریشن کے لیے یہ شرط ذکر فرمائی کہ جراحت موضع معتاد سے آگے نہ بڑھے اور جامع صغیر میں اجازت کی شرط لازم گردانی، تو ہر کتاب میں آپریشن کی ایک ایک شرط کا بیان ہے۔و في كلٍ واحدٍ من العبارتين نوع بيان.

۞ اس کے تحت تکملۂ فتح القدیر میں ہے: لأنّه ذكر في مسألة القدوري عدم التجاوز عن الموضع المعتاد حتى أنّه إذا تجاوز يجب الضمان وذكر في مسألة الجامع الصغير الأجرةَ وحجامةَ العبدِ بأمر المولى، حتى أنّه إذا لم يكن بأمره يجب الضمان فيجعل المذكور في إحداهما مذكور في الأخرى، كذا في النهاية و معراج الدراية ، و أحسنُ من ذلك في البيان عبارة الكفايةِ فإنّه قال فيها: .... فصار ما نطق به رواية المختصر بيانًا لما سكت عنه رواية الجامع الصغير، و ما نطق به رواية.الجامع الصغير بيانًا لما سكت عنه رواية المختصر، فيستفاد بمجموع الروايتين اشتراط عدم التجاوز والإذن لعدمِ وجوب الضمان،حتى إذا عدم أحدهما أو كلاهما يجب الضمان اه. (فتح القدير ج٩ ص ١٢٩، كتاب الإجارات باب ضمان الأجير)

ایسا ہی عنایہ شرح ہدایہ ص ٦٧، ٦٨، ج٨، نیز کفایہ شرح ہدایہ ص ٦٨، ج٨، باب ضمان الأجیر میں ہے اور ایسا ہی کافی اور طوری میں بھی ہے۔جیسا کہ ردالمحتار ص ۹۴، ج۹ باب ضمان الاجیر میں نقل فرمایا۔

درمختار میں یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ ان الفاظ میں ہے: ولا ضمان على حجّام و بزاغ أي بيطار و فصّادٍ لم يجاوز الموضعَ المعتادَ، فإن جاوز المعتادَ ضمنِ الزيادة كلّها إذا لم يهلك المجنى عليه و إن هلك ضمن نصف ديةِ النفس لتلفها بمأذون فيه وغير مأذون فيتنصّف .... ولو شرط على الحجام و نحوها العمل على وجهٍ لا يسري لا يصحّ ، لأنّه ليس في وسعه إلّا إذا فعل غير المعتاد فيضمن. عماديه.اه ملخصًا. (الدر المختار مع رد المحتار ص ٩٤، ج٩، باب ضمان الأجير) ایسا ہی بہارشریعت ص ۱۴۸، حصہ ۱۴، میں بھی ہے۔

ان جزئیات سے روز روشن کی طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ آپریشن کے لیے اجازت ضروری ہے مگر اب سوال یہ ہے

کہ اجازت کس کی چاہیے۔

اس سلسلے میں یہ بات تو بہت ہی واضح ہے کہ مریض اگر عاقل و بالغ ہے تو وہ اپنا ولی آپ ہے، لہذا اس کے آپریشن کے لیے خود اسی کی اجازت ضروری ہوگی، چناں چہ مبسوط سرخسی اور فتاوی ہندیہ کے درج ذیل جزئیات سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے:

۞ ولو أمر رجلًا أن يقطع إصبعه لوجع أصابه فيها فقطعها، فمات منها لم يكن على القاطع شيء .... لأن للآذن أن يفعل ذلك بنفسه فينتقل عملُ المأذونِ إليه و يصير كأنّه فعله بنفسه اھ. ملخصًا.

(المبسوط للإمام السرخسي ص ١٤، ج١٦، باب ما يضمن فيه الأجير)

۞ ولو استاجره ليقطع يده، أو إصبعه أو ينزع سنّه جاز ولو مات لا يضمن كذا في التتارخانية، اھ. (فتاوی هنديه ص ٤٩٩، ج٤، الباب في مسائل الضمان)

۞ بدائع الصنائع کتاب الجنایات میں ہے: ولو قال: اقطع يدي، فقطع، لا شيء عليه بالإجماع، لأنّ الأطراف يسلك بها مسلك الأموال. وعصمة الأموال (ص٢٤٧، ج١٠، كتاب الجنايات مكتبه بيروت، لبنان) تثبت حقًّا له فكانت محتملة للسقوط بالإباحة والإذن. اھ. (بدائع الصنائع ص ٢٣٦، ج٧)

۞ ردالمحتار کتاب الدیات میں ہے: و تقدم أوّل الجنايات أنّه لو قال: اقطع يدي أو رِجلي لا شيء فيه و إن سرى لنفسه لأنّ الأطراف كالأموال فصحّ الأمرُ اھ. (ردالمحتار ص ٢٥٥، ج١٠، دار الباز)

اور اگر مریض اجازت دینے کی پوزیشن میں نہ ہو تو اب اس کے وَرَثہ کی اجازت درکار ہوگی کیوں کہ اگر بلا اجازت آپریشن میں مریض ہلاک ہو جائے تو قصاص یا دیت کے حق دار ورثہ ہوں گے تو اس کے لیے اجازت کا اختیار بھی انھیں کو ملے گا۔ ہدایہ کتاب الجنایات میں ہے:

والقصاص يستحقه المقتول ثمّ يخلفُه وارثُه والحد من قِبل الرّجال أو النساء و ان علا في هذا بمنزلة الأب و كذا الوالد والجد من قِبل الأب والأم قربت أم بعدت لما بيّنا. اھ.(ص ٥٦٣، ج٤ باب ما يوجب القصاص و ما لا يوجبه)

نیز اسی میں ایک دوسرے مقام پر ہے: وإذا اصطلح القاتل وأولياءُ القتيل على مال سقط القصاص ووجب المال .... لأنّه حق ثابت للوَرَثَة يجري فيه الاسقاط عفوًا فكذا تعويضًا لاشتماله على احسان الأولياء اھ.(باب القصاص فيما دون النفس ص ٥٧١، ج ٤)

یہی وجہ ہے کہ فقہاے کرام نے اسقاط حمل کے لیے صاحبِ حمل کی اجازت کی شرط لازمی قرار دی، جیسا کہ درمختار میں ہے:

أسقطتُه ميّتًا عمدًا بدواءٍ أو فعل بلا إذن زوجها، فإن أذن لا غرّة لعدم التعدّي ولو أمرت امرأة ففعلتْ لا تضمن المامورة اھ.

ردالمحتار میں ہے: والظاهر أنّ عدم الضمان بعد أن أذن لها زوجها في الإسقاط على ما يدلّ عليه سوق كلام صاحب الخلاصة، وإلّا فمجرّد أمر الأمّ لا يكون سببًا لسقوط حق الأب وهو ظاهر اھ. وافي

اھ. (رد المحتار ص ٢٥٦، ج١٠)

اور یہی وجہ ہے کہ اشباہ میں یہ صراحت فرمائی: ولا یُداوی (الصغیرُ) إلّا بإذن ولیّه اھ. (الأشباه والنظائر ص ٢٥، ج٣، (أحكام الصبيان، الفن الثالث الجمع والفرق)٤٨١، أحكام الصبيان من الفن الثالث في الجمع والفرق)

نیز اسی بنا پر فتاوی ہندیہ کا یہ حکم بھی ہے: رجلٌ أو امرأة قطع الإصبع الزائدة من ولده، قال بعضهم: لا يضمن ولهما ولاية المعالجة، وهو المختار، ولو فعل ذلك غير الأب والأم فهلك كان ضامنًا، والأب والأمّ إنّما يملكان ذلك إذا كان لايخاف التعدّي والوهن في اليد ، كذا في الظهيرية اھ. (فتاوی هنديه ص٣٦٠، ج٥، الباب الحادي والعشرون فيما يسع من جراحات بني آدم)

اور اگر مریض لاوارث ہو یا اس کا وارث معلوم نہ ہو یا وارث ایسی جگہ ہے کہ اس سے اجازت حاصل کرنے میں مریض کی جان کا خطرہ ہو، تو حاکم سے اجازت حاصل کی جائے کہ ایسی حالت میں ولایت نظری اسی کو تفویض ہوتی ہے۔ فقہ کا قاعدۂ کلیہ ہے: الولاية الخاصّة أقوى مِن الولاية العامّة اھ. (الأشباه والنظائر ص ٢٩٥، ج١، القاعدة السادسة عشر)

اس کی اصل یہ احادیث کریمہ ہیں، نصب الرایہ میں ہے: روى مسلم (ص٣٥، ج٢) والبخاري (ص ٩٩٧، ج٢) في الفرائض من حديث أبي حازم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنّه قال: مَن تَرَك مالا فلِوَرَثتِه، و من ترك كلًّا فإلينا، انتهى.

و أخرج أبو داود (ص ٤٥، ج٢) والنسائي، وابن ماجة، ص ٢٠١) في الفرائض عن المقدام بن معديكرب،قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: مَن ترك كلًّا فإليّ، ومَن ترك مالًا فلورثته، و أنا وارثُ مَن لا وارث له، أعقل منه، و أرثُه، والخال وارث مَن لا وارث له، يعقل عنه ويرثُه. انتهى.

ورواه ابن حبان في "صحيحه" في النّوع السادس والستين، من القسم الثالث، و في لفظ لأبي داود، قال: انّا أولى بكلّ مؤمن من نفسه فمن ترك دينًا أو ضيعة فإليّ . الحديث اھ.(نصب الراية ص٥٨، ج٤، كتاب الكفالة)

اس باب میں یہی مسلک حنابلہ کا بھی ہے، چناں چہ المغنی میں ہے: و إن قطع طرفًا من إنسان فيه أكلة أو سلعة بإذنه وهو كبير عاقل فلا ضمان عليه، و إن قطعه مكرها فالقطع و سرايته مضمون بالقصاص سواء كان القاطع إمامًا أو غيره؛ لأنّ هذه جراحة تودّي إلى التلف والأكلة إن كان بقاءُ ها مخوفًا فقطعها مخوف. و إن كان من قطعت منه صبيًّا، أو مجنونًا و قَطَعَها أجنبي فعليه القصاص لأنه لا ولاية له عليه و إن قطعها وليُّه و هو الأب، أو وصيّه أو الحاكم أو أمينه المتولّي عليه فلا ضمان عليه لأنّه قصد مصلحته، وله النظر في مصالحه فكان فعله مامورًا به فلم يضمن ما تلف به كما لو ختنه، فمات .

والسلعة غدّة بين اللحم والجلد تظهر في البدن كالجوزة و تكون في الراس و البدن وهي بكسر السين، والسلعة بفتح السين الشجة اھ.(المغني لابن قدامة الحنبلي ص ٣٢٧، ج ٨)

اور اگر حاکم سے اجازت حاصل کرنے کا بھی موقع نہ ہو اور سرجن ماہر ہو اور اسے امید ہو کہ جان آپریشن سے بچ جائے گی، یا عضو تلف ہونے سے محفوظ ہو جائے گا یا اس کی منفعت بحال ہو جائے گی، تو دو چار آدمیوں کو گواہ بنا کر خود ہی آپریشن کر دے۔

اس جزو کی صراحت فی الحال نظر میں نہیں البتہ درج ذیل جزئیہ سے کچھ مدد لی جاسکتی ہے۔ ہدایہ کتاب الدیات میں ہے:

قال و من شجّ رجلاً فالتحمت ولم يبق لها أثر و نبت الشعر سقط الأرش عند أبي حنيفه لزوال الشين الموجب اه. (هدايه ص ٥٩٦، وفي نسخةٍ ص ٥٨٠، ج ٤، فصل فيما دون النفس)

نیز درج ذیل جزئیہ سے بھی کچھ روشنی ملتی ہے۔ بہار شریعت میں ہے: دوسرے کے مال کو بغیر اجازت خرچ کرنا چند موقعوں پر جائز ہے۔ سفر میں کوئی شخص بیمار ہو گیا یا وہ بے ہوش ہو گیا، اس کے ساتھ والے اس کی ضروریات میں اس کا مال صرف کر سکتے ہیں۔ سفر میں کوئی شخص مر گیا اس کے سامان کو بیچ کر تجہیز و تکفین میں صرف کر سکتے ہیں اور باقی رہ جائے وہ ورثہ کو دے دیں"۔ ردالمحتار۔ (بہار شریعت ص ۳۶، ۳۷، حصہ ۱۵، غصب کا بیان)

ردالمحتار میں ہے: إذا مات بعض الرفقة في السفر فباعوا فراشه و عدته و جهزوه بثمنه و ردّوا البقية إلى الورثة أو أغمي عليه فأنفقوا عليه من ماله لم يضمنوا استحسانًا. اه. (ج۹، ص۲۹۱، كتاب الغصب، دار الباز)

مال شقیق نفس ہے حتی کہ ارشاد رسالت ہے مَن قُتِل دون ماله فهو شهيد. جو اپنے مال کی حفاظت کے لیے قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔ (مسلم شریف ص: ۸۱، ج: ۱، کتاب الایمان) لہذا یہی حکم نفس کا بھی ہونا چاہیے والعلم بالحق عند ربی۔

جانور کے عضو سے پیوندکاری: جان بچانے کی ضرورت شرعیہ متحقق ہو اور ظن غالب حاصل ہو کہ جانور کا عضو جوڑ دینے سے جان بچ جائے گی تو بدن انسانی میں جانور کا عضو لگانے کی اجازت ہے۔ پھر جب جوڑنے کے بعد عضو حیوانی میں جان آ جائے گی تو وہ عضو انسانی قرار پائے گا، اس صورت کے جواز کے لیے آیت کریمہ "فَمَنِ اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثمَ عليه" کافی ہے کہ اس آیت کریمہ میں بوجہ ضرورت واضطرار خون پینا اور مردار ولحم خنزیر کھانا مباح بتایا گیا ہے۔ تو ایسے ہی اضطرار وضرورت کی بنا پر جانور کے کٹے ہوئے عضو سے پیوندکاری بھی جائز ہوگی۔

اور جیسا کہ ابھی گزرا، غیر معصوم مردہ انسان کے عضو سے اضطرار کی صورت میں پیوندکاری جائز ہے تو کسی جانور کے عضو سے پیوندکاری بھی جائز قرار پائے گی۔

دوسرے کو عضو دینے کی وصیت: یہ سخت حرام اور گناہ کبیرہ ہے کہ ایک مسلمان یہ وصیت کرے کہ میری وفات کے بعد میرا عضو کاٹ کر یا کٹوا کر کسی کو دے دیا جائے، کہ مسلمان کا عضو بالاتفاق مطلقاً معصوم ہے۔ نیز آدمی اپنے کسی عضو کا مالک نہیں۔

حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک تو حیات وممات ہر حال میں اور ضرورت شرعیہ کے وقت بھی مسلمان کا ایک ایک عضو معصوم، ناقابل اباحت ہے، اس لیے ان دونوں مذاہب میں بلاشبہہ وصیت باطل ہے۔

مالکیہ کی اس بات میں صراحت نہ ملی کہ بعد وفات مسلم بوجہ ضرورت اس کا عضو قابل اباحت ہے یا نہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بعد وفات بوجہ ضرورت قابل اباحت ہے، جیسا کہ المغنی لابن قدامۃ ص ۶۰۲، ج ۸ کے حوالے سے عنقریب گزرا، مگران کے نزدیک بھی اباحت کے لیے بالفعل ضرورت کا وجود ضروری ہے اور عام طور سے وصیت کے وقت ضرورت کا تحقق نہیں ہوتا، نہ ہی موصی کو اس کا لحاظ ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک بھی یہ وصیت باطل ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحات بار دوم: مقالہ-۱ از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مسلم میت کے عضو کا استعمال: اگر جان بچانے کے تمام ذرائع مفقود ہوں اور مسلم میت کے عضو کا استعمال قطعی ناگزیر ہو تو اس کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ درمختار میں ہے: أو هو (أي المحرم) مضطر إلى أكله .... و يقدّم الميتة على الصيد، والصيدُ على مال الغير ولحم الانسان ، قيل : والخنزير ، ولو الميّت نبيًّا لم يحلّ بحال كما لا يأكل طعام مضطرّ آخر. اه ملخصًا. (على هامش رد المحتار ص ٢١٤، ج٢)

لیکن دوسرے کا عضو اُس وقت لیا جاتا ہے جب اس کا دماغ تو مر چکا ہو اور دل زندہ ہو۔ اور دل کی حیات باقی رہتے ہوئے شرعاً میت کا اطلاق نہ ہوگا، اسباب موت کا مجتمع ہونا موت نہیں۔ اور ایسا ہو سکتا ہے کہ اسباب پائے جائیں مگر موت نہ پائی جائے، موت دینا اللہ عزوجل کا فعل ہے وہ چاہے تو لمبے عرصے تک دل کی حیات بڑھا دے اور دماغ کو از سرِ نو زندگی عطا فرما دے، ارشاد باری ہے: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا ط. اور کوئی جان بے حکم خدا مر نہیں سکتی سب کا وقت لکھا رکھا ہے۔ (۱۴۵) (آل عمران ۳) وِإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِ وَ نُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ. اور بے شک ہم ہی جلائیں اور ہم ہی موت دیں اور ہم ہی وارث (باقی رہنے والے) ہیں۔ (۲۳، ك، الحجر ١٥) نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ. ہم نے تمھیں مرنا ٹھہرایا (۶۰، ک، الواقعۃ ۵۶). اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا. اللہ جانوں کو وفات دیتا ہے ان کی موت کے وقت۔ (۴۲، ک، الزمر ۳۹)

اس کے تحت مدارک شریف میں ہے: ولكل إنسان نفسان إحداهما نفس الحياة وهي التي تفارق عندالموت، والأخرى نفس التمييز وهي التى تفارقه إذا نام . ورُوي عن ابن عباس رضى الله عنهما: في ابن آدم نفس و روح بينهما شعاع مثل شعاع الشمس فالنفس هي التي بها العقل والتمييز والروح هي التي بها النفس والتحرك فإذا نام العبد قبض الله نفسه ولم يقبض روحه. اه. (ص٤٥٧ ج٢ سورة الزمر ٣٩، آية٤٢)

جب سانس اور حرکتِ قلب باقی ہے تو روح باقی ہے، لہٰذا زندگی ثابت۔ شرح عقائد میں ہے۔ والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقًا و لا اكتسابًا الخ. (ص ٩٤) والله تعالى أعلم.



تنقیحات بار اول: مقالہ-۲

از: مفتی مطیع الرحمٰن رضوی، ادارۂ شرعیہ، پٹنہ

آدمی کو ضرورت و حاجت کی وجہ سے اپنے اعضا میں قطع و برید کا حق ہے، بلکہ ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو تو منفعت وزینت تک کے لیے بھی قطع و برید کا اختیار ہے۔ جیسا کہ مولانا نفیس احمد صاحب نے فتاوی عالمگیری کے حوالہ سے لکھا ہے:

●لابأس بشق المثانة إذا كانت فيها حصاة. ● لابأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لئلا تسري. ●إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئًا آخر قال نصير الخ.

البتہ ایک آدمی کی خاطر دوسرے آدمی کے اعضا میں قطع و برید کرنے کے لیے ضرورت بھی مؤثر نہیں ہوگی۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا۔

انسان کے کٹے ہوئے اعضا اس کے اپنے حق میں پاک ہوں گے جیسا کہ مولانا نفیس احمد صاحب ہی نے در مختار کے علاوہ بحر الرائق کے بھی حوالے سے لکھا ہے:

● الأذن المقطوعة طاهر في حق صاحبها وإن كانت أكثر من قدر الدرهم. ● المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه.

ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو تو اپنا ہی عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا تجمل کے لیے بھی جائز ہونا چاہیے۔

اجازت کی جو ترتیب حضرت مفتی نظام الدین صاحب نے لکھی ہے، میں بھی اسے ضروری سمجھتا ہوں۔



تنقیحات بار اول: مقالہ-۳

از: مولانا شمس الہدیٰ مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] ضرورت کے دائرۂ اثر میں داخل ہے کیوں کہ ضرورت کی تعریف یہاں منطبق ہے "الضرورة بلوغه حدًا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب الهلاك". (حموی ص ۱۴۰)

الجواب [۲] ہرگز صاحب عضو کے حق میں ناپاک نہیں، جیسا کہ در مختار ص ۱۳۸، ج ۱ منحۃ الخالق علی البحر الرائق ص ۱۱۳، ج ۱/ الاشباہ وغیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

الجواب [۳] میرے خیال میں دونوں صورتیں حد جواز میں ہونی چاہیے، جیسا کہ بحر الرائق مسائل شتی میں ہے۔ "إلا لمصالح تعود إليه"

الجواب [۴] اگر انسان کے بدن کا کوئی عضو اسی کے بدن میں لگانے کے لیے اسی کے مصالح کی خاطر کاٹا جا رہا ہے تو اجازت کی ضرورت نہیں ہونی چاہیے۔ ہاں! اگر دوسرے کے لیے ہو تو بغیر اذن ناجائز ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحات بار اول: مقاله-۴ از: مولانا بدر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] علاج کے لیے عضو انسانی کا قطع و برید جائز ہے۔ فصد کا جواز اس پر دلیل بین ہے۔ انسانی جان بچانے کے لیے بدرجۂ اولی جواز ثابت ہے اور بلاشبہہ ضرورت شرعیہ کے دائرۂ اثر میں داخل ہے۔ یہ اس وقت جب کہ اس کا عضو کاٹے بغیر خود اس کی جان کو خطرہ ہو۔ تو اس کے حق میں ضرورت کا تحقق ہے۔ لیکن دوسرے انسان کی جان کو خطرہ ہے تو اس کو بچانے کے لیے کسی انسان کا عضو کاٹا جائے اور جاں بلب مریض کے جسم میں جوڑا جائے تو جاں بلب مریض کے لیے تو ضرورت کا تحقق ہے۔ اب یہ عضو اگر چہ اصل کے اعتبار سے حرام ہے۔ لیکن ضرورت کے متحقق ہونے کی وجہ سے جاں بلب کے حق میں اس کا استعمال جائز ہوگا، لیکن جس کا عضو کاٹا گیا ہے اس کے لیے یہ قطع عضو جائز نہ ہوگا، اس کے حق میں ارتکاب حرام بلاضرورت رہے گا۔

الجواب [۲] انسان کا عضو مقطوع خود اس کے حق میں ناپاک نہیں، كما في الدر المختار وغيره من الكتب الحنفية.

الجواب [۳] صرف جان بچانے کی غرض سے ایک عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا جائز ہوگا۔ تحفظ جمال کے لیے اس کی اجازت نہ ہو سکے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۴] دور حاضر میں قابل اعتماد، تجربہ کار ڈاکٹر اگر جاں بلب مریض کی جاں بچانے کے لیے اس کے کسی عضو کا قطع و برید ضروری سمجھتا ہے تو شرعاً اسے اجازت ہونی چاہیے، اس کو ولی یا حاکم کی اجازت پر موقوف ماننا میرے خیال میں مریض کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحات بار دوم: مقاله-۲ از: مولانا آل مصطفی مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی

مسلم میت کے عضو لگانے میں فقیر جواز بالشرط کا رجحان رکھتا ہے۔ البتہ عصری حالات کے تناظر میں اس کی اجازت دینے کو خلاف مصلحت سمجھتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحات بار دوم: مقاله-۳ از: مولانا عزیر احسن رضوی، استاذ جامعہ قادریہ مظہر العلوم علی پورہ، مالدہ، بنگال

بدائع صنائع کتاب الاستحسان جلد رابع، ص ۳۱۶ کی عبارت تحریر ہو رہی ہے:

ولو سقط سنُّه يكره أن يأخذ سنّ ميّت فيشدها مكان الأولى بالإجماع، وكذا يكره أن يعيد تلك السن الساقطة مكانها عند أبي حنيفة و محمد رحمهما الله تعالى. ولكن يأخذ سن شاة ذكية فيشدها مكانها، قال أبو يوسف رحمه الله تعالى: لابأس بسنه و يكره سنّ غيره و قال لايشبه سنُّه سنَّ ميّت استحسن ذلك و بينهما عندي فصل ولكن لم يحضرني، ووجه الفصل له من وجهين. أحدهما أنَّ

سنّ نفسه جزء منفصل للحال عنه، لكنّه يحتمل أن يصير متصلا في الثاني بأن يلتئم فيشد بنفسه فيعود إلى حالته الأولى. وإعادة جزء منفصل إلى مكانه ليلتئم جائز كما إذا قطع شيء من عضوه فأعاده إلى مكانه. أما سنّ غيره فلايتحمل ذلك. **والثاني** أنّ استعمال جزء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير والأدمي بجميع أجزاءه مكرم ولا إهانة في استعمال جزء نفسه في الإعادة إلى مكانه. وجه قولهما أنّ السنّ من الأدمي جزء منه، فإذا انفصل استحق الدفن ككُلّه والإعادة صرف له عن جهة الاستحقاق، فلا تجوز وهذا لا يوجب الفصل بين سنه و سنّ غيره.

فتاوی قاضی خاں بر ہامش فتاوی ہندیہ میں ہے: و إن سقطت ثنية الرجل قال أبوحنيفة رحمه الله تعالى: يكره أن يعيد ها و يشدها و لكن يأخذ من شاة ذكية و يشدها مكانها و قال أبويوسف رحمه الله تعالى: لابأس بأن يشد ثنيته في موضعها و ليس هذا كسنّ ميت. (ص۴۱۳، ج۳)

فتاوی بزازیہ بر ہامش فتاوی ہندیہ میں ہے: لا يعيد السنّ الساقطة بل يأخذ من شاة ذكية و يصلها وقال الثاني رحمه الله تعالى: يأخذ من سنّه لامن سنّ غيره. (ص ۳۶۹، ج۶)

فتاوی ہندیہ میں ہے: قال أبو يوسف رحمه الله تعالى: لابأس بإن يعيد سنّ نفسه و أن يشدها. و إن كان سنّ غيره يكره ذلك كذا في السراج الوهاج. (ص ۳۳۶، ج۵)

قال أبو يوسف رحمه الله تعالى في مجلسٍ آخر: سألتُ أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن ذلك فلم ير بإعادتها بأسًا. كذا في الذخيرة. بشر عن أبي يوسف في الأمالي أنّه إذا سقط سنّ رجل فإنّ أبا حنيفة رحمه الله تعالى يكره أن يُعيدها و يشدها بذهب أو فضّة و كان يقول هي كسنّ ميتة يشدها مكانها قال ولكن يأخذ سنّ شاة ذكية و يشدها مكانها. قال أبو يوسف: لا بأس أن يشد منه مكانها ولا يشبه سنّه سنّ ميتةٍ استحسن ذلك قال أبو يوسف بين سنّه و سنّ الميتة فرق و إن لم يحضرني قال بشر قال أبو يوسف سألت أبا حنيفة عن ذلك في مجلس آخر فلم ير إعادتها بأسًا. و هكذا في رد المحتار وغيرها.

ما حصل: بدائع صنائع ودیگر کتب معتمدہ اور اسفار معتبرہ کی عبارتوں کا ماحصل یہ ہے کہ دوسرے کے دانت کو لگانا بالاجماع مکروہ ہے۔ میرے خیال میں بدائع صنائع کی عبارت ''بالاجماع'' سے مراد ائمہ ثلاثہ (سیدنا امام اعظم، سیدنا امام ابو یوسف، سیدنا امام محمد) کا اجماع ہے۔ اپنے دندان افتادہ کو اسی جگہ لگانے میں کچھ کتابوں میں ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ بدائع صنائع نے عدم جواز وکراہیت کی نسبت طرفین کی طرف کی اور امام ثانی کی طرف جواز کی، طرفین کی طرف سے یہ دلیل آئی کہ دندان جز انسانی ہے۔ جب وہ گر گیا تو دفن کا مستحق ہوا اور دفن نہ کر کے اس کی جگہ لگانا حق دار کو حق نہ دینا ہے۔ جس طرح دندان دیگر لگانا ناجائز ومکروہ ہے اسی طرح دندان خویش کو بھی لگانا ناجائز ومکروہ ہے۔ کہ جدا ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

امام ثانی کی طرف سے دو دلیلیں آئیں۔ **پہلی دلیل** کہ وہ جز جدا تو ہوا کہ اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ آیا مگر اسے اپنی جگہ پہونچنے کا احتمال ہے، بالکلیہ جدا کا حکم نہیں کہ اس پر کل (مردہ انسان) کا حکم لگایا جائے برخلاف دندان دیگر اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ آنا اور دوسری جگہ لگنا ہے۔ کہ بات دوسرے کے دانت لگانے کی ہو رہی ہے وہ یکسر جز منفصل ہے اس پر کل

کا حکم لگے گا اور کل کا حکم نہ لگانا جائز و روانہ ہوگا، اسی وجہ سے دندان دیگر کے تعلق سے ہمارے ائمہ کرام کا اختلاف نہ ہوا، بدائع نے دندان دیگر کے عدم جواز و کراہت پر اجماع کا لفظ نقل فرمایا۔

اس دلیل کا خلا۔ یہ ہو سکتا ہے کہ جہاں سے جدا ہو وہاں جڑنے کا احتمال ہو تو لگانا جائز ہوگا، ورنہ نہیں، اگر مطلق رکھا جائے کہ جہاں جہاں فٹ ہونے کا احتمال ہو، لگانا درست و روا ہوگا تو قول اجماعی کا بطلان لازم آئے گا۔ دندان دیگر کے تعلق سے ائمہ کرام کا اختلاف میری نظر سے نہ گزرا۔ بزازیہ و ہندیہ وغیرہما نے دندان دیگر کے عدم جواز و کراہت کی نسبت سیدنا امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کی طرف کی ہے اور فتاوی قاضی خاں وغیرہ نے دندان خویش کے عدم جواز و کراہت کی نسبت سیدنا امام اعظم علیہ الرحمہ کی طرف کی۔ ذخیرہ، تاتارخانیہ، ردالمحتار، حاشیہ عالمگیری نے دندان خویش کے تعلق سے سیدنا امام اعظم کی طرف عدم حرج منسوب کیا۔

دوسری دلیل: اپنے جز کو لوٹا کر استعمال کرنے میں توہین نہیں ہے۔ ہاں! دوسرے کے جز کو استعمال کرنا توہین ہے۔ غالباً جزء نفسہ کی قید کا اضافہ اس لیے ہوا کہ جزء خویش کو لوٹا کر استعمال کرنے میں توہین نہیں اور جزء دیگر کے استعمال میں توہین ہے، جیسا کہ بدائع وغیرہا کی عبارت گزری۔

اور میت کی قید اس لیے آئی ہوگی کہ وہ جز اس کے کام کا نہ رہے تب بھی دوسرے میں لگانا جائز نہیں، جب انسان مر گیا تو اس کا جز اس کے کام کا نہ رہا، دوسرے کے کام آسکتا ہے مگر اس کی بھی اجازت نہ ملی۔ اسباب ستہ کے سہارے گنجائش دیکھی جائے۔ هذا ما ظهر لي والعلم عند الله.



تنقیحات بار اول: مقالہ-۵ از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الجواب [۱] علاج کے لیے انسانی عضو کا قطع و برید ضرورت کے دائرۂ اثر میں داخل نہیں، اگر چہ طبیب یہ بتائے کہ اس علاج سے مریض کی جان بچ جائے گی۔ ایسا اس لیے کہ کوئی شخص شدت بھوک سے اضطرار کی حد کو پہنچ گیا، دوسرا شخص اس مضطر سے یہ کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا جاؤ، تو ایسی صورت میں بھی مضطر کے لیے ہاتھ کاٹ کر کھانا حلال و جائز نہیں۔ چناں چہ بہار شریعت میں ہے:

"ایک شخص اضطرار کی حالت میں ہے، دوسرا شخص اس سے یہ کہتا ہے کہ تم میرا ہاتھ کاٹ کر اس کا گوشت کھالو، اس کے لیے اس گوشت کے کھانے کی اجازت نہیں یعنی انسان کا گوشت کھانا اس حالت میں بھی مباح نہیں"۔ (بہار شریعت ص ۱۶، حصہ ۱۶)

جب اضطرار کی حالت ضرورت کے دائرۂ اثر سے باہر ہے تو محض علاج کے لیے قطع و برید ضرورت کے دائرۂ اثر میں کیوں کر آسکتا ہے۔

الجواب [۲] کسی انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں پاک ہے اور دوسرے کے حق میں ناپاک، جیسا کہ درمختار و اشباہ وغیرہا میں اس کی صراحت موجود ہے۔

الجواب [۳] محض زیب و زینت اور جمال و آرائش کی خاطر ایک جگہ سے عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا جائز ہے بشرطے کہ اس عمل سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو۔ لہٰذا جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر بدرجۂ اولی جائز ہوگا اور اس طرح ایک جگہ سے عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنے میں شرعاً کوئی حرج نہ ہوگا۔ ہاں! اگر اس طرح کے عمل میں جان کی ہلاکت کا غالب گمان ہو تو جائز نہ ہوگا، چناں چہ علما تصریح فرماتے ہیں کہ مثانہ میں پتھری پڑ جائے یا کوئی زخم اور پھوڑا ہو جائے تو آپریشن کے ذریعہ اس قسم کے علاج میں کوئی شرعی ممانعت نہیں، بلکہ علما و فقہا نے تو یہاں تک اجازت دی ہے کہ کسی کو بجائے پانچ کے چھ انگلیاں ہوں تو زائد کو کٹوانے میں کوئی حرج نہیں ۔ جب کہ اس میں صرف جمال و آرائش ہی ہے: چناں چہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الآكلة لئلا تسري كذا في "السراجية"، لا بأس بقطع اليد من الآكلة و شق البطن لما فيه كذا في "الملتقط". إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئًا اخر قال نصير رحمه الله تعالى : إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك و من له سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل و إلا فلا بأس به. كذا في خزانة المفتين. (ص ۱۵۰، ج٤)

الجواب [۴] کسی انسان کے بدن سے کسی عضو کو کاٹ کر دوسری جگہ اسی انسان کے بدن میں جوڑنا خود اس کی اجازت یا اس کے ولی یا حاکم کی اجازت سے مشروط ہے کہ انسان اپنے جسم کا خود محافظ ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔



تنقیحات بار دوم : مقالہ - ۴

از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس

الجواب [۱] کسی کے علاج کے لیے دوسرے انسانی عضو کا قطع و برید ضرورت کے دائرۂ اثر میں داخل نہیں۔

الجواب [۲] کسی انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں پاک ہے اور دوسرے کے حق میں ناپاک۔

الجواب [۳] جمال مقصود کے تحفظ کے لیے ایک جگہ سے عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑ دینا جائز ہے بشرطیکہ اس عمل میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، لہٰذا جان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر بدرجۂ اولی جائز ہے۔

الجواب [۴] انسان کے بدن سے عضو کا کاٹنا پھر جوڑنا، اس کی یا اس کے ولی یا حاکم کی اجازت سے مشروط ہے۔



تنقیحات بار اول : مقالہ - ٦

از: مولانا محمد اختر کمال قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] کسی انسان کے عضو میں قطع و برید اس لیے کرنا کہ اس کے ذریعہ دوسرے آدمی میں پیوند کاری کی جائے، مطلقاً اس کی حرمت تحریر ہو چکی ہے کہ ایسا کرنا کسی طرح جائز نہیں بلکہ حرام و گناہ ہے۔ اور نیز یہ ضرورت کے دائرے میں نہیں آتا ہے کیوں کہ "قطع عضو من أعضاءه" یہ ان افعال میں سے ہے جو اکراہ اور ضرورت کی صورت میں بھی مباح

نہیں ہوتے، بلکہ ان میں کچھ رخصت بھی نہیں ملتی ہے، جیسا کہ علامہ ابو بکر کاسانی حنفی بدائع الصنائع میں تحریر فرماتے ہیں:

وأمّا النوع الذي لايباح ولايرخص بالإكراه أصلًا فهو قتلُ المسلم بغيرحق سواء كان الإكراه ناقصًا، أو تامًّا .... وكذا قطع عضو من أعضاءه. (ص١٧٧، ج٧)

اور "الضرورات تبيح المحظورات" کا قاعدہ اس نوع (ثالث) پر کچھ بھی مؤثر نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی نے اپنے مقالہ "ضرورت کا اثر و دائرۂ اثر" میں تحریر کیا ہے۔ تو کسی طرح اس طریقہ علاج میں کوئی شرعی ضرورت متحقق نہیں، بالخصوص جب کہ اس علاج میں فوائد کم اور خطرات بیش از بیش ہیں۔ جب کہ علاج کرنا بطریقہ شرعی محض جائز ہے۔

الجواب [۳،۲] انسان کا عضو مقطوع دوسرے کے حق میں ناپاک ہے مگر خود صاحب عضو کے حق میں پاک ہے جیسا کہ درمختار میں اشباہ کے حوالے سے گزرا۔ نیز صاحب اشباہ کی ایک دوسری عبارت سے صاحب عضو کے حق میں پاک ہونا صاف ظاہر ہے۔ لکھتے ہیں: الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما و إن كانتا أكثر من قدر الدرهم. (ص٢٤٣، ج١)

کسی انسان کا کوئی جز اس کے بدن سے الگ کیا جانا کبھی اس لیے ہوتا ہے کہ وہ جز زائد یا خراب ہوتا ہے۔ جس کا چھوڑ دینا خلل یا فساد کا باعث بنتا ہے۔ اس لیے اس عضو کو کاٹ کر الگ کر دینے میں کوئی حرج نہیں جب کہ اندیشہ ہلاکت نہ ہو۔ فتاوی ہندیہ میں ہے:

لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الآكلة لئلا تسري ....إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئًا اخر قال نصير رحمه الله تعالى: إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك. (ص١٥٠، ج٤)

جیسے ناک کے اندر کچھ زائد شدہ گوشت یا ہڈی کی سرجری عام ہوتی جا رہی ہے کہ اس میں بالعموم اندیشہ ہلاکت نہیں اور کبھی کوئی عضو کاٹ کر کسی دوسری جگہ جوڑنا کسی مصلحت، منفعت کے سبب ہوتا ہے جس میں اندیشۂ ضرر موہوم، جیسے کان کے حصہ میں کچھ آپریشن، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ تبیین الحقائق میں ہے:

الأصل أن إيصال الألم إلى الحيوان لا يجوز شرعًا إلّا لمصالح تعود إليه. (ص٢٢٧، ج٦)

ایسے عضو کے قطع میں اندیشۂ ہلاکت بکثرت نہ ہو اور اصل میں حفظ جان مظنون ہو تو یہ جائز و مستحسن ہونا چاہیے۔ جیسا کہ ابھی فتاوی ہندیہ کے حوالے سے گزرا۔ اور اگر قطع و وصل میں تحفظ جمال مقصود ہو جس میں کوئی شرعی محظور اور ضرر کا اندیشہ نہ ہو تو جواز مرغوب و پسندیدہ۔

حدیث میں ہے: إن الله جميل يحب الجمال. (مسلم شريف ص٦٥، ج١)

الجواب [۴] تنقیح نمبر ۴ کے سلسلے میں عرض ہے کہ بہر حال انسان کے جسم سے اس کا کوئی عضو کاٹنے کے لیے (اگر چہ یہ قطع اسی کے لیے ہو) قولاً یا فعلاً اجازت ضروری ہے، بغیر اجازت قطع ناجائز ہے۔ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ کی تفصیل قابل اتباع ہے۔



تنقیحات بار اول : مقالہ-۷ از: مولانا محمد ارشاد احمد رضوی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] انسانی اعضا کا تراشنا اور نکالنا فقہاے احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک دائرۂ ضرورت سے باہر ہے۔اسی لیے ان کے نزدیک کبھی بھی کسی صورت میں اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔اس کے متعدد جزئیات مختلف فقہی کتابوں میں مذکور ہیں اور اس موضوع پر لکھے گئے مقالات میں بھی شامل ہیں۔بدائع الصنائع میں سیدنا ملک العلما ابوبکر بن مسعود کاسانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحریر فرماتے ہیں:

وأمّا النوع الذي لايباح ولايرخص بالإكراه أصلًا فهو قتلُ المسلم بغيرحق سواء كان الإكراه ناقصًا، أو تامًّا .... وكذا قطع عضو من أعضاءه، والضرب المهلك.(ص۱۷۷، ج۷)

فقیر نے گذشتہ سیمینار کے اس موضوع پر تحریر کردہ اپنے مقالہ میں لکھا تھا: اس لیے فقہ حنفی کے نصوص کے مطابق پیوند کاری کی اس قسم کے جواز کی صورت ظاہر نہیں ہوتی، بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس کی شرح کامیابی بہت کم ہو۔

اس کے بعد ''جواز کی راہ'' کے عنوان سے ضرورت کو بنیاد بنا کر اس کے جواز کی گنجائش کے بارے میں لکھا تھا۔اس ممکنہ جواز کے لیے اس فقیر بے بضاعت نے اپنے ناقص ترین مطالعہ کی روشنی میں مقتدر ائمہ اسلام کے ان اقوال کو راہنما بنایا تھا جن میں مضطر کے لیے مردار اور مردہ انسان کے گوشت کھانے کو جائز بتایا گیا تھا۔حضرت علامہ ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن محمد ابن قدامہ مقدسی متوفی ۶۲۰ھ تحریر فرماتے ہیں:

و إن وجد معصومًا ميتًا لم يبح أكله في قول أصحابنا و قال الشافعي و بعضُ الحنفية: يباح وهو أولى لأن حرمة الحي أعظم .... و اختار أبو الخطاب أن له أكله.اھ ملخصًا. (ص۶۰۲، ج۸)

فقیر نے اس عبارت اور ان دوسری عبارات کو مد نظر رکھتے ہوئے جو فقیر کے مقالہ میں مذکور ہیں، یہ خیال کیا کہ ان ذوی الاحترام ائمہ کی نگاہ عالی میں کوئی نص فقہی یا شرعی ہوگی جن کی بنیاد پر ان نفوس کریمہ نے اس کا قول کیا اور جب کسی بھی محل میں ضرورت کے تحت اجازت حاصل ہوگئی تو پھر وہ مقام ضرورت کے دائرہ اثر میں آگیا۔سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہ رسالہ مبارکہ جلي النص في أماكن الرخص میں تحریر فرماتے ہیں:

''اب مواضع ضرورت کا استثنا تو بدیہی ....اس کے لیے تمام ممنوعات کہ کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت ہوں، مباح یا مرخص ہو جاتے ہیں''۔(فتاوی رضویہ ص۱۹۹، ج۹، کتاب الحظر والاباحۃ، نصف آخر)

لیکن چوں کہ یہ قول جمہور سے ہٹ کر ایک تفرد رکھتا ہے۔تو اب یہ امر ارباب نظر کے حوالے کہ یہ متفرد قول اس معاملہ کو ضرورت کے دائرۂ تاثیر میں لانے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ فقیر کو اس بارے میں کوئی راہنمائی نہ مل سکی۔

لیکن فقیر کے خیال میں اب پیوند کاری کے باب میں ضرورت کا تحقق ہی محل نظر ہے، کیوں کہ جدید تحقیقات نے اس کے سوا دوسری صورتیں ایجاد کر لی ہیں جن میں یہ شرعی قباحتیں موجود نہیں۔محققین نے اس طریقہ کار کی یہ خرابی پائی کہ مریض کا جسم دوسرے کے اعضا کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے اور یہ چیز بسا اوقات بہت نقصان دہ بلکہ جان لیوا ثابت ہوتی تھی جب کہ اس کے تدارک کے لیے بھی دوائیں موجود ہیں۔لیکن اس سے خطرہ مکمل ٹلتا نہیں اس لیے اب امریکہ کی ایک کمپنی ایڈوانس ٹکنالوجی (ADVANCE TECNOLOGY) نے خود مریض کے جسم کے خلیات (CELLS) سے ان

مطلوبہ اعضا کی تیاری کا کامیاب تجربہ کیا ہے جو جلد ہی دوسرے ملکوں میں بھی پھیل جائے گا۔ یہ اعضا کلوننگ کے عمل سے تیار ہوتے ہیں۔لعل اللّٰہ یحدث بعد ذلك أمراً.

الجواب [۲] کسی انسان کا عضو خود صاحب عضو کے حق میں جسم سے جدا ہونے کے بعد بھی پاک ہے۔ عام ازیں کہ اس میں حیات عود کرنے کی صلاحیت ہو یا نہیں۔ جیسا کہ حضرت فقیہ النفس قاضی خاں، حضرت ملک العلما کاسانی، صاحب درمختار، علامہ شامی، علامہ ابن نجیم قدست اسرارہم کی تصریحات سے ثابت ہے۔

اس کی تفصیل کے لیے دیکھا جائے (فتاوی قاضی خاں بر حاشیہ عالمگیری ص ۲۰، ج ۱/ بدائع الصنائع ص ۱۳۳، ج ۵/ الاشباہ والنظائر ص ۲۰۳، ج ۲/ البحر الرائق ص ۲۴۳، ج ۱/ شامی ص ۱۹۷، ج ۵ اور ص ۲۰۷، ج ۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۳] اعضا کی پیوندکاری کی دوسری قسم میں عضو کا استعمال بر بنائے ضرورت ہو یا بر بنائے زینت، دونوں صورتوں میں حکم جواز یکساں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ حکم جواز بر بنائے طہارت ہے۔ بر بنائے ضرورت نہیں کہ مقام ضرورت تک ہی خاص رہے، لہٰذا جس طرح دوسری مباح اور طاہر چیزوں کا دواء استعمال زینت اور ضرورت دونوں محل میں یکساں طور سے جائز ہے، اسی طرح سے یہ بھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۴] انسان کے تمام اعضا بطور امانت اسے سپرد کیے گئے ہیں اور اسے ان کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے: اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا. (سورة الإسراء-۱۷، الآية-۳۶)

سوال اسی سے ہوتا ہے جسے ذمہ داری سونپی جاتی ہے۔ اس لیے اس ذمہ دار کے حوالے کی گئی چیزوں میں تصرف بغیر اس کی اجازت کے روا نہ ہوگا۔ اور جس وقت وہ اس کی استطاعت نہیں رکھتا تو یہ حق اجازت ولایت کی ترتیب سے ان افراد تک منتقل ہوتا رہے گا جو اس کی اہلیت کی مفقود ہونے کی صورت میں اس کے معاملات کے ذمہ دار بنائے گئے ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحات بار اول : مقالہ-۸ از: مولانا محمد ابوالحسن قادری مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

حامداً و مصليًا و مسلّمًا

اشیائے محرمہ کی چار قسمیں ہیں: **اول** وہ شئ حرام جس کی حرمت کسی بھی حال میں زائل نہ ہو اور اس کے ارتکاب کی کبھی اجازت و رخصت نہ ہو۔ مثلاً زنا، قتل مسلم، قطع عضو مسلم۔ **دوم** جس کی حرمت اکراہ ملجی وغیرہ کی صورت میں ساقط ہو جائے اور ارتکاب حلال ہو جائے، جیسے شرب خمر و اکل میتہ وغیرہ۔ **سوم** جس کی حرمت کبھی ساقط نہ ہو، مگر اس میں عذر اکراہ شرعی کی بنیاد پر رخصت کا احتمال ہو، مثلاً کلمۂ کفر بولنا۔ **چہارم** جس کی حرمت میں سقوط و زوال کا احتمال ہو، مگر عذر اکراہ سے ساقط نہ ہو، اگرچہ رخصت کا محتمل ہو، جیسے غیر کا مال کھانا۔ کتاب المنار مع نور الانوار ص ۳۱۳، ۳۱۴ میں ہے:

والحرمات أنواع: حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فإنه لا يحل بعذر الاكراه قط فهو داخل في الإكراه الحظر و قتل المسلم فإن حرمته لا تنكشف لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره أن يتلف نفس أحد أوعضوه لأجل سلامة

نفسه أو عضوه فصار الإكراه في حكم العدم فكأنه قتله بلا إكراه فيحرم. وحرمة تحتمل السقوط أصلًا بعذر الإكراه وغيره و تصير حلال الاستعمال فهو داخل في الإكراه الفرض كحرمة الخمر و الميتة ولحم الخنزير فإن حرمة هذه الأشياء تثبت بالنص حالة الإختيار لا حالة الاضطرار. وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كإجراء كلمة الكفر. وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الإكراه و إن احتملت الرخصة أيضًا كتناول مال الغير فإنه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الإذن ولكنها لم تسقط بعذر اهـ. ملخصًا.

ذکر کردہ اقسام حرمت کی پہلی قسم سب سے اعلیٰ قسم ہے، جس میں کسی بھی صورت میں حرمت ختم ہوتی نہ اس میں کبھی رخصت ہوتی اور اس میں اکراہ وضرورت کچھ مؤثر ہوتی ہے نہ معتبر۔ ایسا ہی بدائع الصنائع ص ۱۷۷، ج ۷۔ اور ردالمحتار ص ۹۲ ج ۵ نیز بہار شریعت ص ۸ حصہ ۱۵ میں بھی ہے۔

خاتم الفقہا حضرت علامہ ابن عابدین شامی علیہ رحمۃ الباری إكراه على المعاصي کے انواع کا ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: وقسم يحرم فعله و يأثم بإتيانه كقتل مسلم أو قطع عضوه. (رد المحتار ص۹۲، ج۵)

تنویر الابصار و درمختار میں ہے: لا يرخص قتله أو قطع عضوه ولو أذن له المقطوع غير مكره فإن قطع فهو آثم. (ص ۹٤، ج٥)

ردالمحتار میں ہے: ولو على قتل أو زنا لا يفعل و احدا منها لأن كلا لا يباح بالضرورة. (ص۹۷، ج۵)

ان جزئیات بالا سے معلوم ہوا کہ کسی انسان کی جان مارنا اور اس کا کوئی عضو کسی کے لیے کاٹنا کبھی بھی کسی بھی حال میں جائز و مباح نہیں، نہ اس کی کسی وقت رخصت خواہ حاجت شدیدہ ہو یا ضرورت ملجئہ اور اکراہ شرعی۔ لہٰذا کسی انسان کے لیے دوسرے انسان کے اعضا میں قطع و برید ضرورت کے دائرے سے باہر ہے۔

الجواب [۲] کسی انسان کا کٹا ہوا عضو اس کے حق میں تصریحات فقہا کے مطابق پاک ہے۔ درمختار ص ۱۵۲، ج ۱ میں اشباہ کے حوالے سے ہے: المنفصل من الحي كميتة إلا في حق صاحبه فطاهر و إن كثر. (ص۱۵۲، ج۱)

ردالمحتار میں ہے: (وفي الخانية: لا) حيث قال: صلى و أذنه في كمه أو أعادها إلى مكانه تجوز صلاته في ظاهر الرواية. اهـ ملخصًا. وعلله في التجنيس بأن ما ليس بلحم لا يحله الموت فلا يتنجس بالموت أي والقطع في حكم الموت واستشكله في البحر. بما مر عن البدائع وقال في الحلية لا شك أنها مما تحلها الحياة ولا تعرى عن اللحم و في شرح المقدسي قلت: والجواب عن الإشكال أن إعادة الأذن و ثباتها إنما يكون غالبًا بعود الحياة فلا يصدق أنها مما أبين من الحي لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن ولو فرضنا شخصًا مات ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرًا. (ص۱۵۲، ج۱)

اس کے بعد علامہ شامی علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں: إن عادت الحياة إليها فهو مسلّم، لكن يبقى الإشكال لو صلّى وهي في كمّه مثلًا . والأحسن ما أشار إليه الشارح من الجواب بقوله: وفي الأشباه الخ، و به صرح في السراج فما في الخانية من جواز صلاته ولو الأذن في كمه لطهارتها في حقه لأنها أذنه.

منحۃ الخالق علی ہامش بحرالرائق میں ہے: في الأشباه كما نقله الشيخ علاء الدين الحصكفي: المنفصل

من الحي كميتة إلا في حق صاحبه فطاهر و إن كثر فتأمل. وفي شرح العلامة المقدسي قلت : والجواب عن الإشكال أن إعادة الأذن و ثباتها إنما يكون غالبًا بعود الحياة إليها فلا يصدق أنها مما أبين من الحي لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبن ولو فرضنا شخصًا مات ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرًا.(ص۱۰۷، ج۱)

سراج میں ہے:الأذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما و إن كانتا أكثر من قدر الدرهم.

خلاصۃ الفتاوی میں ہے:و لو قلع سنه أو قطع اذنه ثم أعادهما أي مكانهما وصلى.وسنه أو أذنه في كمه يجوز صلاته. (ص٤٤، ج١)

بحرالرائق میں ہے:ذكر في التجنيس: رجل قطعت أذنه أو قطعت سنه فأعاد أذنه إلى مكانها أو سنه الساقطة إلى مكانها فصلى أو صام و أذنه أو سنه في كمه يجزيه. (ص١٠٧، ج١)

اسی میں ہے:لكن في فتاوى قاضي خان والخلاصة ولو قلع إنسان سنه أو قطع أذنه ثم أعادهما إلى مكانهما أو صلّى وسنه أو أذنه في كمه تجوز صلاته في ظاهر الرواية.

الجواب [۳] جان بچانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کی ضرورت کے پیش نظر کسی انسان کا کوئی عضو کاٹنا اور اسی کے بدن میں جوڑنا جائز ہے کہ اپنا عضو اکراہ شرعی اور ضرورت پر کاٹنا اور کٹوانا جائز ہے۔ چناں چہ ردالمحتار میں حضرت علامہ شامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:اكره بالقتل على قطع يد نفسه وسعه ذلك. (ص٩٤، ج٥)

بہار شریعت میں فقیہ اعظم ہند صدرالشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں: اگر مجبور کیا گیا کہ تو اپنا عضو کاٹ ڈال ورنہ میں تجھے قتل کر ڈالوں گا تو اس کو ایسا کرنے کی اجازت ہے"۔(ص۸ ج۱۵)

نیز بہار شریعت میں ہے: بعض امراض میں مریض کو بے ہوش کرنا پڑتا ہے تا کہ گوشت کاٹا جاسکے یا ہڈی وغیرہ کو جوڑا جاسکے یا زخم میں ٹانکے لگائے جائیں، اس ضرورت سے دوا سے بے ہوش کرنا جائز ہے۔(ص۱۲۷، حصہ ۱۶)

اور تحفظ جمال دو طرح ہوتا ہے: **ایک** یہ کہ جسم میں کوئی زیادتی ہو مثلاً زائد انگلی ہو یا گوشت اور کھال کے درمیان غدود جیسی زیادتی ہو جس سے بدصورتی ہو تو زائد انگلی یا غدود جیسی زیادتی کو کاٹ ڈالنا۔ **دوسرے** محض انشائے جمال کے لیے ایک جگہ سے صحیح و سالم عضو کو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا ــــ پہلی صورت اس وقت جائز ہے جب کہ اس کے کاٹنے سے ہلاکت اور جان جانا غالب نہ ہو، تبیین الحقائق میں ہے:الأصل أنّ إيصال الألم إلى الحيوان لا يجوز شرعًا إلا لمصالح تعود عليه. (ص٢٢٧، ج٦)

فتاوی عالمگیری میں ہے:إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعًا زائدة أو شيئًا اخر قال نصير رحمه الله تعالى : إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك و من له سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل و إلا فلا بأس به. كذا في خزانة المفتين.(١٥٠، ج٤)

ظاہر ہے کہ زائد انگلی یا کوئی اور عضو یا حصہ کاٹنا اور گوشت اور کھال کے درمیان غدود جیسی زیادتی کاٹنا انشائے جمال اور افزائش حسن و آرائش کے لیے ہی ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ تحفظ جمال کے لیے جب ہلاکت غالب نہ ہو اعضا میں قطع و برید

جائز ہے کیوں کہ بدصورتی پیدا کرنے والے زائد عضو کو کاٹنا ہے۔ اور دوسری صورت ناجائز کہ محض جمال وافزائش حسن کے لیے صحیح ودرست عضو کو کاٹنا امانت میں بے ضرورت شرعی تصرف ہے۔ سارے اعضا امانت ہیں۔

ارشاد باری ہے: إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا. (سورة الإسراء-۱۷، الآية-۳۶)

اور تحفظ جمال ضرورت نہیں زینت ہے اور زینت کے لیے اعضا میں قطع و برید درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ چھوٹے بچوں کے کان میں سوراخ کرنا جائز نہیں جب کہ بچیوں کے کان میں سوراخ کرنا جائز کہ ضرورت ہے۔ درمختار ص ۲۹۸، ج ۵، اور ہندیہ ص ۱۱۳، ج ۴ میں ہے:

ولابأس بثقب آذان النسوان كذا في الظهيرية ولابأس بثقب الأطفال من البنات لأنّهم كانوا يفعلون ذلك في زمان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير نكير كذا في الكبرى.

نیز اس میں ایذاے مسلم ہے جو بلاوجہ شرعی حرام قطعی۔ قال الله تعالى: وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ اه.

خلاصۂ کلام یہ کہ جان یا عضو کو ہلاکت سے بچانے کی ضرورت سے کسی انسان کا کوئی عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا مطلقاً جائز، مگر تحفظ جمال کے لیے صورت اولی میں جائز صورت ثانیہ میں ناجائز ہے۔

الجواب [۴] مشروط نہیں، ورنہ جب مریض اضطراب کی حالت میں پایا جائے اور حاکم سے اجازت کی فرصت نہ ہو تو ڈاکٹر خود علاج کرنے کا مختار نہ ہوتا۔ واللّٰہ تعالیٰ أعلم بالصواب.



تنقیحات بار دوم : مقالہ-۵ از: مولانا محمد ابوالحسن قادری مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، مئو

الجواب [۱،۲] ایک انسان کا عضو دوسرے انسان میں لگانا، یوں ہی صحیح وسالم انسان کے اعضا میں قطع و برید ناجائز وحرام ہے، اس لیے کہ یہ دونوں امر دائرہ ضرورت سے خارج ہیں۔ ردالمحتار ص ۹۲، ج ۵ میں ہے: قسم يحرم فعله و يأثم بإتيانه كقتل مسلم أو قطع عضو منه.

الجواب [۳] اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا، اسی طرح اپنے کسی عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی سابق اجازت سے کٹوا کر ہبہ یا بیع وخیرات کرنا حکم سابق رکھتا ہے۔

مگر مسلمان کو ہبہ اور عطیہ کے طور پر اس وقت لینا جائز ہونا چاہیے جب کہ اس کو ضرورت شرعیہ متحقق ہو اور غیر ذمی و مستامن کافر بطیب خاطر و برضاے قلبی دے، جیسا کہ اشباہ کے درج ذیل جزئیہ میں انسانی گوشت کے مقابل شکار کے لیے لفظ اولی کے استعمال سے مفہوم ہوتا ہے۔ ولو اضطر وعنده صيد و مال الغير فالصيد أولى و كذا الصيد أولى من لحم الإنسان. (ص ۱۱۳)

الجواب [۴] کسی انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن سے جدا کرنا، پھر دوسری جگہ جوڑنا اس وقت جائز ہے جب کہ ایسا نہ کرنے سے اس کی جان جانے اور عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔ اور ایسے ہی اس زائد عضو کو کاٹنا (جب کہ جان جانے کا خطرہ نہ ہو) جس سے بدصورتی ہو رہی ہو۔ ردالمحتار ص ۹۴، ج ۵ میں ہے۔ أكره بالقتل على قطع يد نفسه وسعه ذلك.



تنقیحات بار دوم: مقالہ-۶ از: مولانا ناظم علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب (۱) مسلم میت کا عضو لے کر لگانا جائز نہیں، کیوں کہ یہ تکریم انسانی وشرافت بشری کے خلاف ہے۔
حدیث پاک میں فرمایا گیا: أذى المومن في مماته كأذاه في حياته. (مصنف ابن أبي شيبة، الجنائز ج۳، ص۲۶۷)
ظاہر ہے کہ مسلم میت کا عضو لے کر کسی انسان کے بدن میں لگانا بغیر ضرر ممکن نہیں والضرر لا يزال بالضرر.
علاوہ ازیں مسلم میت کا عضو کسی کے جسم میں لگانا تذلیل واہانت سے خالی نہیں۔ شرح سیر کبیر میں ہے: والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لايجوز التداوي بشيء من الآدمي الحي إكرامًا له فكذلك لايجوز التداوي بعظم الميتة. (ص۹۰، ج۱)
فقہاے کرام نے میت کے جسم میں قطع وبرید کی اجازت زندہ انسان کی جان بچانے کی ضرورت کے لیے دی ہے، لیکن اس سے انتفاع کی اجازت نہیں دی ہے۔ جیسا کہ فتاوی عالمگیری میں ہے:
امرأة حامل ماتت و علم أن ما في بطنها حيٌّ فإنه يشق بطنها من الشق الأيسر، وكذلك إذا كان أكبر رأيهم أنه حي يشق بطنها. (ص۱۱٤، ج٤، كتاب الكراهية)
ایک اور مقام پر ہے: قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير و الآدمي فإنه يكره التداوي بهما.(ص۳٥٤، ج٥، كتاب الكراهية)
مدار حرمت بر مذہب صحیح یہی تکریم ہے۔ جیسا کہ فتاوی ہندیہ میں ہے: إن شعر الآدمي لا ينتفع به إكرامًا للآدمي. قيل: الانتفاع بأجزاء الآدمي للنجاسة. قيل: للكرامة وهو الصحيح. (ص ۳٥٤، ج ٥، كتاب الكراهية)
البحر الرائق میں ہے: (شعر الإنسان و الانتفاع به) أي لم يجز بيعه و الانتفاع به لأن الآدمي مكرم غير مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا مبتذلًا. (ص۱۳۳، ج٦، باب البيع الفاسد)
حاصل یہ کہ اگر اضطرار کی حالت متحقق بھی ہو، پھر بھی مسلم میت کے جسم میں قطع وبرید اس کے اعضا سے انتفاع کے لیے ناجائز ہے۔ اس مقام پر یہ کہنا کہ اعضاے میت مسلم سے پیوند کاری نہ کرنے میں ایک عضو محترم کا ضائع ہونا لازم آئے گا اور عضو محترم کی ضیاع سے حفاظت ضروری ہے، اس لیے پیوند کاری جائز ہونی چاہیے۔ محل نظر ہے، اس لیے کہ فقہاے کرام نے اس کا اصلاً اعتبار نہ فرمایا بلکہ انسان کی تکریم وتشریف کو مدار تحریم قرار دیا، اس لیے ایک امر مباح کے لیے انسان کی اہانت شرعاً روا نہ ہوگی اور یہ اہانت پیوند کاری کا جز لاینفک ہے۔



تنقیحات بار دوم: مقالہ-۷ از: مولانا اختر حسین، استاذ دار العلوم علیمیہ، جمدا شاہی، بستی

الجواب (۱) اپنے جسم کے کسی عضو کو کاٹ کر اپنے ہی جسم کے کسی دوسرے حصے پر لگانا جان بچانے کے لیے یا کسی عضو کو بچانے یا اسے قابل منفعت بنانے یا جمال مقصود کی بحالی کے لیے ہو، تمام صورتوں میں جائز ہے۔ تمام مقالات میں دلائل مرقوم ہیں۔ دو دلیلیں پیش ہیں۔ درمختار میں ہے:

واختلف في أذنه ، ففي البدائع نجسة، و في الخانية: لا . وفي الأشباه: المنفصل من الحيّ كميتة إلاّ في حق صاحبه فطاهر، و إن كثر.

البحر الرائق مسائل شتی میں ہے: أنّ إيصال الألم إلى الحيوان لا يجوز شرعًا إلا لمصالح تعود عليه.

(ص ٤٦٥، ج٧، مسائل شتى من كتاب الخنثى)

الجواب [۲] کسی عضو انسانی کے بے کار ہو جانے کی صورت میں کسی حیوان کا عضو اگر اس کے لیے کار آمد ہو سکتا ہے تو حلال جانور کو بعد ذبح اور اس سے کام نہ چلنے کی صورت میں سوائے خنزیر کے دوسرے غیر حلال جانور کو بعد ذبح لگا سکتے ہیں اور اگر اس سے کام نہ چل سکے تو غیر مذبوح کا عضو بھی لگا سکتے ہیں کہ وہ مضطر کے حکم میں ہے۔

الجواب [۳] مسلم میت کا عضو لے کر لگانا جائز ہے یا نہیں۔ احقر کی رائے یہ ہے کہ جب مسلم زندہ کا کوئی عضو لینا، دینا، لگانا کسی حال میں جائز نہیں تو یہی حکم مسلم مردے کا بھی ہوگا، اس حدیث پاک کی روشنی میں۔ أذى المؤمن في مماته كأذاه في حياته.



348
350